عمانوئيل كنط

نقد العقل المحض



ترجمة

موسى وهبه

طبعة منقحة ومزيدة



عمانوئيل كنط

نقد العقل المحض

ترجمة

موسى وهبة

طبعة منقحة ومزيدة

دار التنوير 2017

تقديم الترجمة

I التمرّن على قول كنط

لا يمكن اختصار الطريق إلى الفلسفة، فلا حيلة لي، إذًا، سوى اختصار الكلام، ونصْح القارئ بالصبر والتروّي.

ويصعب عليّ أنْ أعلِّم حيث يُخْطئ التعليم الهدف؛ لأنّ الفلسفة لا تُعلّم. فإنْ حصل فتاريخيًّا، بمعنى: يقع التعليم أبدًا في شيء آخر، لعلّه الإخبار والموعظة.

ولذا ينصرف الهمّ إلى التمرّن.

ومن سعادة القائل أن يأتي قوله بادئًا وغنيًّا، لا توطئة لمرامٍ لاحقة، ولا استئنافًا لمقاصد أخرى. لكنْ، من الحكمة أن يقنع المرء برجاء السعادة، لا أن يطمع في حصولها، لأنّ الواقع الأمپيريّ*1 تحكمه الأسباب والمسبَّبات، كما يقول كنط. فمن أين للمرء أن يخرج من جلده، مثلًا، وكيف يبدأ قولًا في لغة أقدم منه؟ بلْ كيف يكون بادئًا حين يكون مجرّد ناقلٍ عليه أنْ يكون أمينا؟!

في هذا الحصار المضروب من الجهتيْن، لا يبقى لي، لا يبقى لأحد، سوى القراءة. وسأراني سعيدًا، إذن، إن جاء نقْلي لـ نقد العقل المحض قراءة أخرى فيه، وتمْرينًا على قول كنط، ومن ثمّ على القول الفلسفيّ بالعربية اليوم.

أقول: اليوم، بعد أن اضطرّب المصطلح الفلسفيّ أيّما اضطّراب في الترجمات الفلسفيّة إلى العربيّة، واستشرت القراءة التاريخيّة للقول الفلسفيّ، ولُخّص هذا الأخير، بهدف التعليم، إلى جملة من القضايا والمواقف الفلسفية.

والأمر مع قول كنط يزداد تعقيدًا بعد أن صار أساسًا لأقوال شغلت التفكير المعاصر وما زالت. وهو الذي أحدث انعطافًا في النهج الفلسفيّ الحديث وصار بالإمكان تمييز قول ما قبل كنط من قول ما بعده؛ وتمثّل هذا الانعطاف بخاصّة في النظر إلى الذهن كفاعل نشط في تأليف المعرفة إنّما كمحدود بما يقدّمه الحدس الحسّيّ.

وكان معظم التفلسف اللاحق حَسِبه مذهبًا في الكوْن، بل في الإنسان، أو نظريّة في المعرفة وعلمًا في العلم. لكنّي أريد أن أصرف النظر عن كلّ ذلك، لأقرأ نقد العقل المحض، في طبعته الثانية حصرًا2، لأرى إليه في ما جعله ممكنًا كقول فلسفيّ بامتياز، أحدث ذاك الانعطاف الرئيس.

1 الألفاظ المنجّمة يراجع شرحها وتسويغها، أدناه، في: III المصطلح الكنطيّ.

2 أخالف بذلك قراءة هيدغر، الذي يعتمد الطبعة الأولى، حين أحسب، مع آخرين، أن الطبعة الثانية تمعن في إيضاح مسألة النقد وليست تراجعًا عما افتتحه. وعليه، أُهمِل الإشارة إلى الفروق في قراءتي هذه.

I I قراءة النقد

وأرى أنّ هذا الانعطاف صار ممكنًا مع:

تعيين المشكلة العامّة للبحث التي أملتها ظروف تقهقر الميتافيزيقا إزاء تقدّم العلوم الوضعيّة: الرياضة وعلوم الطبيعة؛ وما يميّز العلوم هذه هو قيامها على أحكام تأليفية قبليّا؛ مع العلم بأنّ التأليف* هو، على العكس من التحليل، ربط لمختلفين إمّا بعديًّا أي مستفاد من التجربة، وإمّا قبليًّا على نحوٍ ضروريّ (عكسه متناقض) وكلّيّ (يؤيّده كلّ ذي ومثلًا الحكم: «زوايا المثلث تساوي ١٨٠° درجة» يربط بين زوايا المثلث وأمر آخر: ١٨٠°، والحكم: «المعادن تتمدّد بالحرارة» يربط بين المعادن وأمر آخر: التمدّد بالحرارة، ربطًا ضروريًا وكليًّا يصدق في التجربة إنّما لا يستمدّ من التجربة لأنّ هذه تظل جزئيّة، ولا يطلع الكلّيّ من الجزئيّ.

وحيث نرث من اليونان أنّ الشبيه لا يدرك إلا الشبيه، ومن ديكارت أنّ الذهن جوهر مغاير لجوهر المادّة الممتدّة، يصير من المثير للدهشة الفلسفيّة أن نقيم علمًا موضوعيًّا بالمغاير يجد تطبيقه في الواقع. وقد عدّ كنط هذه المسألة مشكلة العقل العامة التي يتوقّف على حلّها إمكان كل تفلسف: إمكان قيام ميتافيزيقا مقبلة؛ وصاغ المشكلة كما يأتي:

«كيف يمكن للأحكام التأليفيّة قبليًّا أن تكون؟» بمعنى، كيف نفهم (كيف نجعل مستساغًا) أن يكون بإمكاننا إصدار أحكام تخبر عن موضوع الحكم خبرًا مضافًا على نحو كليٍّ وضروريٍّ، غير مستمدٍّ من التجربة؟ وبكلام آخر: كيف يجب أن يكون قوام مادة المعرفة، وقوام الذهن العارف حتى يكون ذلك ممكنًا، وما حدود إمكانه؟

واعتماد منهج خاص يقوم على فرض أن تكون مواضيع المعرفة هي التي تنتظم وفقًا لمعرفتنا، لا أن يكون العقل هو الذي ينتظم وفقًا للموضوع، ممّا يعني فرض أن ملكة المعرفة نشطة وفاعلة أو تلقائيّة وليست مجرّد متلقّية. وهذا ما

أسماه: الثورة الكوبرنيقيّة من حيث انقلابه على المنظور المعرفيّ السابق3.

وأتاحت «التدابير» هذه، سياقًا للقول مكّنه من أن يكتمل ويصير سستامًا*:

فحدود العقل ترسمها المشكلة العامّة: إمكان الأحكام التأليفيّة قبْليًّا؟ هل هي ممكنة؟ وكيف هي ممكنة، أو كيف ستكون ممكنة؟

والسؤال قابل لأن يُطْرح، بل يجب أنْ يطرح على جميع الأحكام التأليفيّة قبْليًّا، أيْ تبعًا لكل أنواع الصلة القائمة، أو المفترضة، بين تصوّر الذهن للموضوع والموضوع نفسه. وقد ظنّ كنط في البداية أنّ ثمة نوعين فقط من الصلة:

الصلة بين التصوّر* والموضوع لجهة المطابقة بينهما القائمة فعلًا كما في علميّ الرياضة والفيزياء، أو المرجوّة كما في ميل العقل الطبيعي إلى تجاوز المعطى. وفي ذلك يكون الذهن ملكة معرفيّة، ويسمّى عقلًا نظريًّا، ومجال القول فيه: نقد العقل المحض.

والصلة بين التصوّر كعِلّة* والموضوع كمعلول، وفيها يكون الذهن ملكة رغبة ويسمّى عقلًا عمليًا، ومجال القول فيه: نقد العقل العمليّ.

لكنْ، بدا لاحقًا أن هاتين الصلتين فرعان من نوع واحد هو فاعليّة الذهن، أمّا النوع الثاني الذي يتمّم القسمة ويُكْمل السسْتام، فهو الصلة بين التصوّر والذهن نفسه لجهة انْفِعالِه بالتصوّر، فيكون الشعور باللذة والألم، ويفتح مجال القول في: نقد الحاكمة*.

والكلام هنا مقصور على المعرفة النظريّة ودفعها إلى الشمول والسستمة.

فالحكم النظريّ يقول ما هو الموضوع. والموضوع تشكّله الفاهمة* بتأليف المتنوّع المعطي بانْفعال الحساسيّة، ويدفع العقل معرفة الموضوع النظريّة إلى التوسّع كما لو أنّه لا يخضع لشروط أمپيريّة. ولذا يُفْترض أن يدور الكلام على شروط إمكان الحكم التأليفيّ القبْليّ بالنظر إلى هذه الفصول التي تفصّلت، تبعًا للفرْض المنهجي، وفقًا لقدرات الذهن المعرفيّة. على الكلام أن يدور، إذن، من جهة على إمكان تلقّي الموضوع ومعرفته ومن جهة أخرى على تَعقّل هذه المعرفة. وكل ذلك قبْليًّا (أيْ بحثًا في العقل نفسه لا في مواضيعه). إلا أنّه لن يكون بَحْثًا في الشروط السيْكولوجيّة، أو في عوائق المعرفة العلميّة؛ ولا تأريخًا للمذاهب الفلسفيّة؛ بل سيكون مجرد نقدٍ للملكة المعرفيّة، أيْ تعيينًا لشروط إمكان المعرفة قبليًّا ومبادئ هذا الإمكان ونطاقه، تمهيدًا لأيّ ميتافيزيقا ممكنة.

ويبيّن النقد:

أنّ شروط إمكان تلقّي الموضوع هي الشروط الذاتيّة لقوام الحساسية نفسها. فهي قدرة مُنْفعِلة: تشكّل الظاهرة مما تتلقّى من انطباع حسّي وفقًا لصورتيْ حدسها المحض، المكان والزمان اللّذيْن يجعلان الحدس الأمپيريّ (= الإحساس) مُمكنًا؛ يفترض إذن أنّ ثمّة ما تنْفعِل به، أيْ ما عنه تتلقّى وما يُفترض أن يكون الأشياء فِيّاها* المجهولة لدينا.

وأنّ شروط تفكير الموضوع هي الشروط الذاتية لقوام الفاهمة، من حيث هي قدرة تلقائية أيْ، قدرة على التفكير والوِعْيان* العامّ، أعني، على توحيد ما يفكّر في وعْيِ الوعي (=الوِعْيان) الذي لا يخضع للتغيّر والظّرف؛ ومن حيث هي مَلَكة حكم (=حاكمة) أيْ، قدرة على تعيين المخيِّلة لإنتاج الشيّمة* المجاوزة في صورة الزمان، وتأليف المتنوّع المعطى في أفاهيم حسيّة، وإدراج هذه تحت الأفاهيم* الفاهميّة المحضة (= المقولات) بموجب مبادئ الفاهمة المحضة التي

هي المبادئ القبليّة لإمكان التجربة.

وأنّ شروط تعقّل المعرفة، أيْ دفعها إلى أقصى شمول ممكن وأقصى توحيد ممكن، مع بقائها معرفة مطابقة، هي الاستعمال المشروع لمِثُل* العقل، أيْ استعمالها استعمالًا تنظيميًا محايثًا. مما يعني أنّ ثمّة استعمالًا غير مشروع للعقل ناتج عن الإخلال بشروط إمكان المعرفة النظريّة بمدّ أفاهيم الفاهمة خارج حدود التجربة الممكنة واستعمال الأفكار استعمالًا مُجاوِزًا* إنشائيًا. وفيه، يشتطّ العقل ميتافيزيقيّا ويتيهُ في الجدليّات، أي في الترائي* والغلط.

وتَبَيُّنُ شروطِ الإمكان وحدود الاستعمال المشروع، وهو كلّ النقد، لم يكن بهذه البساطة ولا بهذا الوضوح. وهو تطلّب، من كنط، تغييرًا كاملًا في طريقة التفكير استنادًا إلى الفرْض الجديد، ومتابعة متّصلة لحلّ المشكلة العامة بطرائق مناسبة للفَرْض. وتطلّب، منيّ، تذليلًا لصعوبات العَرْض، واجتهادًا يعارض القراءات الشائعة في محاولة للقبْض على النبض الذي يحرّك النصّ.

وقد بدا لي، أنّ عمل كنط «التأسيسي» يستلهم المنطق وليس الرياضة أو الطبيعيات اللذين ينشغل النص بهما في الظاهر. إلا أنه يسعى إلى «منطق» من نوع جديد يمتاز بهذا النعْت الملازم لكل عناوين البحث وفصوله: المجاوِز.

وأنّه، من دون تمثّل هذا النعْت الفريد (أقصد «المجاوِز»)، ينغلق النصّ الكنطي على الفهم، فيُعَامَل تاريخيًا، أي تُسحب روحه، كما حصل ويحصل غالبًا، بدليل أنّ هذا اللفظ لم يستعمل لاحقًا بالمعنى الكنطي الدقيق، بل اختلط غالبًا بمعنى مغاير للفظ القريب: مُتجاوِز (أي ما يدعى عادة: مفارق). وأكتفي الآن بالقول: إنّ المجاوِز يشير، أوّلًا، إلى المعرفة من حيث صلتها القبْليّة بالموضوع (يجاوِز بنا إلى الموضوع)؛ ويشير معًا إلى تلقائيّة ملكة المعرفة (أي فاعليّتها)؛ وإن المتجاوِز يشير إلى ما يتجاوَز حدود المعطى؛ وهذا الفهم يضيء كلّ السياق:

فالبحث الذي يشبه المنطق من حيث اهتمامه بشروط المعرفة وقوانينها الصورية، يختلف عنه لجهة الاهتمام بمضمون المعرفة، إنّما قبليًا. ويختلف عنه مرّة أخرى من حيث تقسيمه الثنائيّ لا من حيث الشكل بل من حيث المضمون أصلًا؛ وهذا التقسيم يريد لنفسه أن يكون ضروريًا، وعلامة ضرورته تمامه واكتمال السستام.

قراءة بالمثنّى

لعلّ الانتباه إلى ثنائية التركيب، مع الانتباه إلى أنّ الاثنين لا يتناقضان بل يتكاملان على اختلافهما، لعلّ ذلك يوفّر رؤية شاملة لهيكل النقد ويسهّل، من ثمّ، قراءته.

فالنقد ينقسم إلى تعليميْن: الأسطقسيّات* والمنهجيّات. وتنقسم الأسطقسيّات، من حيث الصفة المجاوِزة*، أي بالنظر إلى الصلة قبليًّا بالموضوع:

إلى أستطيقا (حساسية) بصورتيها: المكان والزمان؛

ولوجيقا (منطق). بقسميه: الأنالوطيقا (منطق الحقيقة) وتنطوي على تحليلات الأفاهيم* وتحليلات المبادئ؛ والديالكطيقا (منطق الغلط) وتنطوي على مُثُل العقل المحض واستدلالاته الجدليّة.

وتنقسم المنهجيّات إلى:

ضبط العقل بالنقد وانضباطه الذاتيّ كـ «قانون»* لا كأورغانون؛

ومعماريّات (فنّ السَّسْتمة*) ترسم الحدّ الفاصل بين الميتافيزيقا والفسيولُجيا.

أمّا «تاريخ العقل المحض»، الذي يَمْثُل كباب رابع وأخير في المنهجيّات، فهو باب لا محلّ له، على ما يصرّح كنط نفسه، في سستام النقد.

ويمكن متابعة رصد التقسيم الثنائيّ في التفاصيل؛ وأودّ أن أشير إلى ذلك تبعا لخيط النبض الواحد الذي يختلج في كامل البنيان:

والنبض الواحد هو إمكان التأليف القبْليّ، الذي يعرض في أوانيْن متلازميْن، أوان الكشف الميتافيزيقي وأوان الفرض المجاوِز؛ والأوّل ينقسم إلى أوان كشف العناصر المكوّنة وأوان إظهار أنّها العناصر المكوّنة الوحيدة والتّامة؛ والفرض المجاوِز ينقسم بدوره إلى أوان شرح الصلة قبليًّا بموضوع المعرفة، وأوان إثبات كفاية الفرض، وكل ذلك قبْليًّا، أي بمعزل عن مادة المعرفة؛ وهكذا يستقيم التدليل على الضرورة بإظهار تمام القسمة، وعلى الكفاية بتفنيد المزاعم المناقضة، أي بقياس الخلف. وهذا النهج يظلّ واحدًا في جميع الأقسام.

فالبحث في الأستطيقا يكشف أولًا، بعرض ميتافيزيقي، عنْصريها المحضين، الوحيدين، فيبيّن أنّ صلة المعرفة بموضوع المعرفة تتم عبْر هذين الحدسيْن الذاتييْن، وعبرهما وحسب. ويفرض ثانيًا، بعرض مجاوِز: – واقعيتهما الأمپيريّة أي إمكان الصلة مع الموضوع المعطى، – ومثاليتهما المجاوِزة، أي كوْنهما قادرين على تلقّي المعطى وتشكيله وفقًا لقوامهما الذاتيّ. ثم يظهر أنّ أيّ فرض آخر لهما يعجز عن شرح إمكان المعرفة الموضوعية القائمة بفضلهما (مثل قضايا الرياضة المحضة).

والبحث في المنطق، وفي الأنالوطيقا بدءًا، عليه أن يبيّن عناصر المعرفة الموضوعيّة ويسوّغها:

والتبيين سيكون، بناء على الفرض المنهجي، تشريحًا وظيفيّا لملكة المعرفة الموضوعيّة أي الفاهمة هنا، من حيث هي قدرة على التفكير والحكم، أي برصد أفعال التفكير الأصليّة (الأفاهيم* المحضة) فيها وأشكال الحكم المعبّرة عن هذه الأفعال. فتُكتشف لوحة الأحكام القبليّة ويَهتدي عبرها إلى لوحة المقولات4 (الأفاهيم المحضة) ويدلَّل على قبْليّتها وتمامها، وذلك بإحصاء جميع أوجه التفكير القبليّ بموضوع معرفة، وبإظهار أنّ كلًا من هذه المقولات، الرياضيّ منها والديناميّ، يمثّل وظيفة مستقلّة، وأنّها بمجموعها تمثل كل وظائف التفكير، وأنّ لوحتها من ثَمَّ لوحة كاملة ووحيدة.

أمّا التسويغ المجاوز لهذه الأفاهيم المحْضة فيكون بفرض أنّها أدوات الوِعْيان (= وعي الوعي) المحض الذي يضمن كليّة المعرفة وضرورتها، وأنّها من ثَمَّ الشروط القبليّة لإمكان التجربة (أي الشروط الصورية لمعرفة المعطى الأمپيريّ). لكن، لا يكفي أن نتبيّن المادة والصورة، وعلينا أن نتبيّن كيف تندرج الواحدة (الحسيّة) تحت الأخرى (الذهنية). ويكون لنا ذلك بتوسّط المخيّلة الحسّية من جهة والذهنية من جهة أخرى، والتي تنتج في توسّطها المجاوِز الشيْمات* المناسبة للمقولات، والتي تؤدّي دورها بناء على مبادئ تعيين المعطى قبليًّا، أو ما يُسمّى الحاكمة*.

وباختصار، تبيّن الأنالوطيقا (التحليلات):

أنّ الفاهمة، كملكة تفكير، تقوم بأفعال تلقائيّة تتوحّد في الوعيان العام. ويقتصر دورها على توحيد تأليف المتنوع المعطى. وتقوم، كحاكمة*، بإدراج المتنوع المعطى تحت الأفاهيم المحضة بموجب مبادئ قبلية، وبتوسّط المخيلة، فتجعل التجربة ممكنة. أنما تحصر إمكان المعرفة القبلية في حدود هذه التجربة.

وأنّ ما يتبيّن هنا يتبيّن فرضًا، أي بوصفه جملة مزاعم ضرورية، إذا شئنا أن نسلّم بإمكان الأحكام التأليفيّة القبلية (أي بموضوعية علمي الرياضة والطبيعة)، وأن نجعل هذا الإمكان مفهومًا ومتعينًّا.

أما في الديالكطيقا، فعلى البحث أن ينظر إلى العقل من حيث وظيفته المعرفيّة. أي من حيث هو القدرة على الاستدلال (التعقُّل)؛ فيبيّن أنّ موضوعه معرفة الفاهمة لا المواضيع نفسها، ويتمّ بالتالي اكتشاف لوحة مثُله الكاملة، بناء على هذا المبدأ، وفي الوقت نفسه سبب الغلط والترائي. ويستدعي ذلك بحثًا في العقل من حيث هو قدرة معرفيّة مزعومة بموضوع مُثُله، قبل تسويغ هذه المِثُل أي تبيُّن إمكان استعمالها المشروع في المعرفة النظريّة.

وعليه، يتوسّع البحث في الجدليّات، لعرض مغالطات العقل المحض ونقيضته وأمثِله، ولحلّها. وإذا ما بدا أنّ البحث هنا قد استقلّ عن المشكلة ليصير نقدًا للميتافيزيقا الكلاسيكية، فإن القول ما زال، في الحقيقة، يحافظ على نبْضه الأوّل. وعرض أغاليط العقل، التي هي بالضرورة، أغاليط الميتافيزيقا، وأغاليط كلّ المذاهب الفلسفية الممكنة بالتالي، يهدف إلى إظهار بطلان استعمال العقل استعمالًا مُجاوِزا، أيْ بعدّه قدرة معرفيّة على صلة قبلية بالمواضيع. وحلّ هذه الأغاليط يهدف إلى إظهار حدود استعمال العقل استعمالًا مشروعًا، أيْ بوصفه قدرة معرفيّة على صلة قبلية بمعرفة الفاهمة وحسب، وأنّ هذا الاستعمال المشروع هو الاستعمال التنظيميّ* لمِثُله بصدد معرفة الفاهمة.

ويكشف البحث مبادئ هذا الاستعمال ويبيّن أنّ هذه المبادئ (في التجانس والتنوع والاتصال) هي ذات استعمال أمبيريّ محايث مهمّته أن يعيِّن كيف يجب أن نبحث عن طبيعة المواضيع وترابطها في التجربة بعامة، لا كيف يتكوّن الموضوع ولا ممّا يتكوّن.

وتسوّغ موضوعيّة هذا الاستعمال بالنظر إلى المثال بما هو مثال المبلغ الأقصى: أقصى قسمة ممكنة وأقصى ربط ممكن لمعرفة الفاهمة. فيكون شعار المعرفة بالعقل: كما لو أنّ كذا هو...، على عكس مبدأ الفاهمة: إنّ كذا هو.......

* * *

وفي ختام القول في الأسطقسيّات يبدو أن النقد قد أنجز مهمته بتعيين شروط الإمكان وحدوده ومبادئه، لكن السستام نفسه لم يكتمل، فيستمرّ القول إذن في المنهجيّات، واجدًا محفّزه في وجوب إتمام السستام وليس في مجرّد التشبّه بالمنطق المدرسيّ.

فالمنهجيّات هي تعيين للشروط الصورية لسستام العقل المحض، وبالطبع من حيث صلته كقدرة معرفيّة موضوعيّة. لكن، لما تبيّن أن ليس للعقل صلة بمواضيع المعرفة بل ميل طبيعي نحو التوهُّم المجاوِز، فإنَّ القول سيدور هنا على ضبط العقل المحض «وقانونه» ومعماريّاته وتاريخه.

ويعترف كنط، صراحة، بأن هذا العنوان الأخير لا محلّ له في سستام النقد وأنه وضع فقط لسد ثغرة في السستام اللاحق (الفلسفة التي يشكل النقد تمهيدًا لها)، ولذا يُنهيه بسرعة، إنما دائمًا من وجهة النظر المجاوِزة؛

أما القول في «الضبط» فيتولّد من كون العقل كقدرة معرفيّة (نظريّة) لا صلة له بمواضيع المعرفة مع ميله الطبيعي إلى التوهّم المجاوِز، وهو الميْل الذي زيّن له استعماله الدغمائي في تقليده للرياضة، أو شجع، على العكس، استعماله الرَّيْبي وصولًا إلى الارتياب بكل معرفة كلية. ولذا يتوجّب ضبط العمل بالنقد بالنظر إلى فروضه وأدلّته.

أما القول في «القانون» فهو بالضبط لإظهار أن لا «قانون» للعقل في استعماله الاعتباري، بل إنّ له قانونًا في

استعماله العملي وحسب، حيث سيكون على صلة أخرى بموضوع تصوّره، هي صلة علة بمعلول.

أمّا القول في المعماريّات فيبدو الخاتمة الحقيقية لكامل البحث، ففيها يُبيَّن أنّ العلم العقلي الجديد بهذا الاسم هو السستامي وحسب. وأنّ الفلسفة، بالتالي تتميّز من سائر العلوم، ولا يمكن إطلاقها بصحيح المعنى إلا على النقد والميتافيزيقا بالمعنى الضيّق للفظ، وأنّها ممكنة قبْليًّا لأنها ممكنة معماريًّا بناءً على مثالها، وليس تقنيًّا بالتجميع الأمپيريّ والعَرَضي.

وهكذا ينتهي القول في نقد العقل المحض، أي من حيث هو قدرة معرفيّة نظريّة فاتحًا المجال لكرّة أخرى في استعماله العملي.

وهذا الذي قدّم نفسه كتمهيد لسستام مقبل، فحفّز المعْترض وأرْبك المكمّل، لم يكن، حيث صار هو السستام، إلا تمهيدًا لنفسه، لتجدّده واستئنافه.

3 على غرار ما فعل كوبرنيقوس حين افترض، كي يستطيع تفسير حركات السماء، أنّ المشاهد (على الأرض) هو الذي يدور حول الشمس، على عكس الفرض القديم القائل إنّ النجوم (والشمس) تدور حول المشاهد. كنط وضع العقل في منزلة الشمس، والموضوع في منزلة المشاهد.

4 القسمة الثلاثية الظاهرة للمقولات والأحكام هي في الحقيقة قسمة ثنائيّة اقتضى النظر إلى المضمون عرضها كذلك.: مقولات الكم إلى اثنين: افتراق الواحد والكثير، وإلى اجتماعهما في الجملة؛ والكيف إلى افتراق الواقع والنفي؛ هذا في المقولات الرياضيّة، أمّا في الديناميّة، فالإضافة تنقسم إلى افتراق العرَضي والتبعي، وإلى اجتماعهما في الاشتراك؛ والجهة إلى افتراق ثنائيّ إمكان – امتناع وثنائي وجود – ليس، وإلى اجتماعهما في ثنائيّ ضرورة – مصادفة.

III المصطلح الكنطي

وأحاول في هذا التمرين الصّعب والمثِير، أن أتدبّر قولًا يستثمر القول العربي الفلسفيّ السابق ويحافظ في الوقت عينه على نبض القول الكنطيّ.

حاولتُ إذًا أن أكون أمينًا للنص الأصلي، بقدر ما يسمح السياق العربي، كي يستطيع القارئ الاطّلاع على تعرّجات القول الكنطي نفسه. واقتضت الأمانة هذه:

أ– تعْريبًا لبعض المصطلحات الأساسية عندما لم أستطع العثور على مصطلح عربي عديل؛

ب– وتوليدًا لبعضها الآخر عندما أمكنني ذلك؛

ج– ونقلًا لمصطلح عربي من معناه المعروف إلى معنى جديد؛ بل ذهبت مرّة إلى حدّ التجوّز اللغوي، مضطرًا، حين عدّيت فكّر، لتأدية النبض الكنطيّ، فقلت فكّر الشيءَ بدلًا من القول فكّر في... أو ب.... – وفي حين لم أجد سوى لفظ عربي واحد لألفاظ ألمانية متنوعة، أدّيت لفظًا ألمانيًا واحدًا بلفظين عربيّيْن يبيّنان فروق المعنى التي يوجبها السياق والتي ليست بوسع اللفظ الألماني.

د– واستفدت من بعض اجتهادات من سبق، وفرّقتُ بين مصطلحات أخرى رائجة بين المعاصرين، مدقّقًا معانيها. وهكذا:

(أ):

– قلتُ الأمپيريّ في تعريب: das Empirische ولم أقل التجربي، لأن الأمپيريّ أعمّ منه، فهو يشمل كل ما هو معطى عن طريق الحساسية، في حين أن التجريبيّ (لا التجريبي) مقتصر على التجربة die Erfahrung أي على ما هو صادق موضوعيًّا واشتققت من تجربة تجرُبيّ لا تجريبيّ المشتقّ من التجريب.

– ودغْمائيّ dogmatisch بدلًا من ترجمته ب. إيقاني أو وثوقي، كوصف لمنهج الاستدلال من الإمكان على الوجود، من دون توسّط.

– وسِسْتام der System للإشارة إلى الكل المتعضّي تحت فكرة واحتفظت بالنسق die Ordnung للترتيب الخّطي، واشتققت منه.

– وقلت فَيْنُمان حيث احتفظ كنط باللفظ اليونانيّ بالرسم اللاتينيّ: phaenomenon في حين قلت ظاهرة بإزاء Erscheinung الترجمة الألمانية للأصل.

– واحتفظت بالتعريب الشائع فقلت أحيانًا: أنالوطيقا (التحليلات) وديالكطيقا (الجدليّات) جريًا على الاستعمال العربي القديم، وقلت دائمًا: أنطولجُيا (علم الكوْن) وسيكولجُيا (نفسانيّات) وفسيولجُيا (علم وظائف الأعضاء) وطوبيقا (علم المواضع) وميتافيزيقا (ما بعد الطبيعة)... إلخ.

– وكتبت «قانون» (مع المزدوجين) بإزاء Kanon لتفريقه عن القانون ج. قوانين بازاء daz Gesetz. ويطلق كنط على المنطق الصّوريّ أو العامّ اسم «قانون» العقل في مقابل المنطق المجاوز بوصفه أورغانون علم من العلوم.

– وقلت أخيرًا ثَيْمة (موضوع مسرحية أو رواية) بإزاء das Thema.

(ب):

ولّدتُ أفْهوم (على وزن أفْعول) بإزاء der Begriff، رافضًا ترجمة هذا المعنى ب. مَفْهوم، الذي أعدت إليه اعتباره السابق بازاء Inhalt der المقابل للْ ما صَدَق بإزاء der Umfang. والدّاعي إلى ذلك أنّ «مفهوم» الدارج في بلاد الشام صيغة مفعول، ولا يتوافق قطّ مع مقصد كنط الذي يرى إلى ال Begriff بوصفه فعل تفكير، تقوم به ملكة التفكير الفاعلة، لا مفعولًا به؛ وأنّ «تصوّر*» الدارج في التقليد المصريّ لا يفي بالغرض، كما سيتّضح لاحقًا. وإغفال فاعليّة الفاهمة* يعبّر عن غفلة تامّة عن معنى الثورة الكوبرنيقيّة التي قام بها كنط، وعن وجوب تعدية فعل فكّر، وإن تجوّزًا وخلافًا للأصول؛ وعن معارضة غير مدعّمة لقولي: فكّر الشيءَ (والشيء مفكَّر) وتفكَّره، حيث عدّيتُ مباشرة بدلًا من التعدية بحرف الجرّ، بإزاء denken وüberlegen.

ويتّصل بهذا مباشرة استفادتي من لفظ المجاوِز، الذي كان يطلقه النحويّون على الفعل في مقابل اللازم، والذي يدرج الآن بصيغة الفعل المتعدّي الذي يجاوز بالذهن إلى المفعول: فقلت مُجاوِز بإزاء transzendental، مستبعدًا الترجمة الشائعة. ب. مُتعالٍ، لأنها لا تغني شيئًا بالنسبة إلى المعنى المقصود ولا تقطع مع معنى المفارق، الذي أؤدّيه ب. مُتَجاوِز بإزاء transzendent للحفاظ على القربى اللفظية مع مُجاوِز. والمجاوِز يقابل الأمپيريّ، في حين أنّ المتَجاوِز يقابل المحايِث.

والنعْت مُجاوِز فائق الأهمية بالنسبة إلى مجمل النقد، فهو يعني «إمكان المعرفة أو استعمالها قبليًا» ويتوحد معْنيا

الإمكان والاستعمال القبلي في الصلة بين المعرفة والموضوع من حيث توتّر الأولى قبليًّا إلى تعيين الثاني. فيكون لدينا استعمال أمپيريّ مشروع، في حال وقع فعل التأليف على موضوع يمكن أن يعطى في التجربة، واستعمال مُجاوِز غير مشروع في محاولة العقل تأليفًا إنشائيًا قبليًا، بمعنى أنه ليس من المشروع استعمال العقل كملكة معرفة نظريّة على صلة قبلية بالمواضيع.

وينعت «الموضوع»* والموضوع* أحيانًا بالمجاوز؛ يقول كنط: «نسمّي «موضوعًا» مجاوزًا الأصل المعقول وحسب للظاهرات بعامة، ويقول في مكانٍ آخر: «الموضوع المجاوز مجرّد جوهر نفكّره في المثال».

ويقال التسويغ المجاوز بمعنى شرح ضرورة الصلة القبلية، التي للأفاهيم مثلًا، بالمواضيع.

ويقال الجدليّات المجاوِزة والتحليلات المجاوِزة والمُثل المجاوِزة، بوصفها عناوين في المنطق المجاوِز أي المهتمّ بالصلة مع الموضوع على عكس المنطق الصوري.

والثابت في كلّ ذلك أنّ المجاوز يقابله الأمپيريّ، والمتَجاوِز يقابله المحايِث.

وقلت وِعْيان (على وزن فِعلان) أي: وَعْيُ الوَعْيِ لنفسه، بإزاء das Selbstbewustsein، وتقصّر الترجمة الدارجة: «وعي الذات» في تأدية المعنى المقصود؛ إذ باعتبار الذات فاعلًا يكون المعنى مجرّد وعي، وباعتباره ما يقع عليه الفعل ينقصنا ذكر الفاعل؛ فالوعي: Bewußtsein هو وعيٌ بشيء ما أو هو وعي أمپيريّ، امّا وعي الوعي فعامّ ومجاوز وضامن للموضوعيّة من ثمّ. وتشكو ترجمته بـ«الوعي الذاتي» من لبس بالغ من حيث قد يفهم خلاف موضوعيّته وكليّته.

وخصّصت الشَّيْمة (اشتقاقًا مِن، شامَ السحاب شيْمًا وشيمةَ: نظر إليه أين يقصد وأين يُمطر) بـ das shema وهو الصورة الحسية القبلية التي تجعلنا نتعرّف متنوّعَ المعطى الحسي في شكل واحد رغم الاختلاف من حالة أمپيريّة إلى حالة أخرى. وقلت، قياسًا، شِيامة لوصف عمليّة الشيم بإزاء der Schematismus.

وقلتُ الفاهِمة (ملكة الفهم) بإزاء der Verstand احترازًا من اللبس بمجرّد الفهم كمصدر نوعيّ من فَهِمَ بإزاء des Verstehen والحاكمة (ملكة الحكم) بإزاء die Urteilskraft ومتفكَّرة بإزاء die Überlegung.

وبدلًا من القول في ذاته بإزاء an sich ولذاته بإزاء für sich تجرّأت على القول فِيّاه (= فيه إيّاه) وليّاه (= له إيّاه) ورأيت أنّ ذلك لا ينافي القول العربيّ ويسهّل لاحقًا اشتقاق المصدر الصناعي من مثل هذه المعاني حين يدور الأمر على قول هيغل أو هوسِرل.

(ج):

خصّصت الاعتبار (مِن اعتبر: استدل على الشيء بالشيء أو حكم عليه بحكم نظيره) بطريقة العقل في النظر إلى موضوع لا يقع في التجربة، بإزاء die Spekulation، مميّزًا المعرفة النظريّة theoretisch الخاصّة بالعلوم القائلة: إنّ كذا هو...، من الاعتباريّة spekulative القائلة: كما لو أنّ كذا...

وقلت: الحامل بإزاء Subjekt، بدلًا من المحمول عليه (الذي بمثابة المبتدأ في النحو) واستبعادًا لموضوع الدارج في كراريس المنطق. وإزاء اللفظ نفسه Subjekt حين يشير إلى النفس أو الشخص قلت: ذات، (وأستعمله دائمًا بصيغة المذكّر).

وقلت: عِلْمان بإزاء Wissen بمعنى علم في ما يقابل الجهل وما يوازي دِريان، وبالتميّز من العِلْم والمعرفة، وكلّ بمعنى.

وغرض بإزاء die Sache لا بمعنى الهدف والغاية بل في مثل قولنا: « تَرَكَ أَغْرَاضَهُ الشَّخْصِيَّةَ فِي الفُنْدُقِ:- : أَيْ حَاجَاتِهِ وَأَمْتِعَتَهُ» ومعًا وبمعنى فارق في مثل قولنا « أَغْرَاضُ الشِّعْرِ:- : مَوْضُوعَاتُهُ» (عن المعجم الغني)، والمعنيان مطابقان للاستعمال الألماني.

ووضعتُ: مبدأ بإزاء das Prinzip (وهو لاتيني الأصل) وder Grund (وله عدة معانٍ أخرى) وder Grundsätz.

وخصّصت الموضوع بـ der Gegenstand وهو مدار المعرفة التجريبيّة. وقلتُ بإزاء das Objekt: «موضوع» بين مزدوجين إيضاحًا لما يريد كنط حيث يقول إنّ النقد « يعلّمنا أنْ نتناول الـ«موضوع» بمعنيين مختلفين، أي كظاهرة وكشيء فِيّاه».

وأدّيتُ der Grund بحسب السياق بـ سبب أو مبدأ أو أساس.

أما das Wesen فأدّيتُه غالبًا بـ جوهر في الكلام على الجوهر الأصل بإزاء das Urwesen والجوهر الأسمى das höchste Wesen ، ونادرا بـ بماهية، في الكلام على ماهية الأشياء وماهية النفس، وبـ كائن في الإشارة إلى مواضيع الحدس؛ في حين، قلت: جوهريّ، وأحيانًا رئيس بإزاء wesentlich.

ويستعمل كنط بالمعنى نفسه الصيغة اللاتينيّة Substanz والصيغة الألمانيّة Wesen بإزاء الأصل اليونانيοὐσία.

(د):

– وحاولت الاستفادة من غنى الفروق بين بعض المعاني في العربية، حيث يعتمد الأصل ألفاظًا واحدة فقلت مثلًا:

باطن، في وصف الحسّ الباطن: der innere Sinn والجوّاني، لدخيلة الأشياء فيّاها: das Innere، وكذلك: الحس الخارجي der äußere Sinn والبرّاني والظاهر: das Äußere.

وتراءٍ، في الحكم، وظاهر، في الموضوع بإزاء der Schein، وتراءى، وبدا بإزاء scheinen.

وجمعت ظاهرة على ظاهرات Erscheinungen خلافًا للدارج وتمييزًا من ظاهر جمع ظواهر Äußerungen. ومن ظاهر بإزاء der Schein، جمع ظواهر في مِثل قولنا: ظواهر الأمور.

إلى ذلك، أُنبّه إلى أن الظاهر (جمع ظواهر) يقابل الباطن والمخفي والحقيقي، في حين أنّ الظاهرة (جمع ظاهرات) تقابل الشيء فِيّاه وهي المتحقّق الوحيد لدينا ولا صلة للفظ بما يظهر على غير ما هو عليه فيجمع على ظواهر.

واستفدتُ من الفرق بين السبب والعلّة، في العربية، حيث يطلق السبب على ما تقدم المسبَّب بالضرورة، وتطلق العلة على ما لا يوجب التقدّم الزمني أو التزامن مع المعلول، فوسعت هذا المعنى وأطلقت العلّة على ما لا يقترن بزمان، فأمكن لي أن أقول: السبب (والسببيّة والمسبّب) في العلاقة الزمنيّة، والعلة (والعلية والمعلول) في ما يخرج عن هذه العلاقة، وذلك بإزاء: die Ursache und die Kausalität.

وميّزت التأليف Synthesis ويقابله التحليل Analysis، من التركيب Zusammensetzung ويقابله التفكيك الوارد باللاتينيّة Decompositio؛ وفي حين يقتصر التركيب على المتجانس، يطاول التأليف كلّ ربط وإقران وبخاصّة تأليف المتنوّع.

وميزت مثال، ج. مُثُل، بإزاء Idee من فكرة بإزاء Gedanke.

واستفدتُ من الفرق الذي لحظه الغزالي بين التتالي والتوالي. فاحتفظت بالأخير لأشير إلى التعاقب وفقًا لقاعدة، وقلت التعاقب لمجرّد التتالي؛ وكلاهما بإزاء die Succession.

هذا، بالإضافة إلى ما استفدت من جهود المعاصرين مثل: نَسخَ (إ. ع. إمام) واتّظَفَ وإيظاف وأَمْثَل (عبدالله العلايلي)، وجهود القدماء مثال: تَحْكيمة (الشهرستاني)، وأَيْس ولَيْس (الكندي).

وخالفتُ معظم المعاصرين بتخصيص معنى التصوّر بالصورة الحاصلة في الذهن عن الموضوع، بإزاء die Vorstellung، وهو المعنى الذي أعتقد أنه المقصود من قول ابن سينا: العلم تصوّر وتصديق، وذلك بخلاف ما ذهب إليه معاصرونا حين قالوا: تمثُّل.

* * *

أخيرًا، ضممتُ «لا» إلى اللفظ النقيض، فقلت مَثَلًا، بدلًا من: لا متعيِّن ولا متوسِّط ولا مشروط، لامتعيِّن ولامتوسِّط ولامشروط.... الخ. ووضعت عبارات كاملة بين عارضتين –...– تسهيلًا لربط الأفكار.

IV جدول بأهمّ المصطلحات

الإبصار die Apperzeption

احتمالي problematisch

الأسّ das Substratum

استباقات الإدراك Antizipaionen der Wahrnehmung

الأسطقسيّاتdie Elementalehre

الاعتبارdie Spekulation

الأفهوم die Begriff

الاقتران die Verknüpfung

الإقناع والاقتناع die Überredung und die Überzeugung

أَقْنَمَ (من أقنوم)hypostasieren

أمْثل العقل المحضdas Ideal der reinen Vernunft

أيس فكري ens rationis) das Gedankending

البرّانيdas Äussere

التأليهيder Theist

التأليف die Synthesis

التعاقب أو التوالي die Succession

التحقّق (والمتحقّق) wirklich) die Wirklichkeit)

تدليل أو دليل der Beweis

التركيب die Zusammensetzung

الترائي (في الحكم) أو الظاهر (في الموضوع) der Schein

التسويغ die Deduktion

التصوّر die Vorstellung

تعيّن (وتعيين) ومقصد die Bestimmung

التلقائية (die Selbstätigkeit (Spontaneität ()

الجوّانيdas Innere

الجوهر die Substanz das Wesen,

الحامل das Subjekt

الحجّة der Argument، der Beweisgrund،

الحدس die Anschauung

الحدوث (العرضيّة) die Zufälligkeit

الحساسية die Sinnlichkeit

الحس الخارجي der ausser Sinn

الحسّ الباطن der innere Sinn

الحاكمة die Urteilskraft

خيْلة المرّة من الخَيّل، ج خيلات das Bild

الذات das Sugjekt

الذهن das Gemüt

رؤية ورئيان، ج رؤى die Einsicht

الربْط die Verbindung

الروح der Geist

السبب (متقدم زمانيًا على المسبَّب) die Ursache, der Grund

السببية، (بافتراض التوالي الزمني) die Kausalität

السِسْتام das System

شعار، ج شعارات die Maxime

الشيء فِيّاه das Ding an sich

شيْمة (المرّة من شيْم)، وشِيامة das Schema und der Schematismus

الظاهرة die Erscheinung

الظاهر der Schein

العدم das Nichts

عِلمان das Wissen

علْم، ج علوم die Wissenschaft

العلّة، بصرف النظر عن العلاقة الزمنية die Ursache,

العلية، بصرف النظر عن العلاقة الزمنية die Kausalität

الغرض die Sache

الفاهمة der Verstand

قوليّ diskursiv

الكوْن das Sein

اللاشيء das Unding

اللّقف die Apprehension

الليْس das Nichtsein

ما صَدَق الأفهوم der Umfang des Befriffs

مبدأ der Grunsätz, der Grund, das Prinzip

مُثُل (العقل المحض)(Ideen (der reinen Vernunft

مُجاوِز transzendental

المخيِّلة (die Bildungskraft

مصلحة العقل das Interesse der Vernunft

مَفْهوم الأفهوم der Inhalt des Begriffs

المنهجيّات die Methodenlehre

النَسَق die Ordenung

الواجب die Pflicht

الوجوب das Sollen

الوِعيان (وعي الوعي) das Selbstbewusstsein

IV الأعلام

بالإضافة إلى أبيقور- وأرسطو وأفلاطون وبرْكلي وبيْكُنْ وديمقريطسْ وزينون الإيلي وطاليس وغاليليه، وكوبرنيقوس ولُكْ وليبنتس ونيوتُنْ وهيوم، وهي أعلام أفترض أنها غنيّة عن التعريف لقارئ الفلسفة - وردت في النقد الأعلام الآتية:

بارون تْسَدْليتْسْ (1830- 1752) Zedlitz von Freiherr ,Abraham Karl كان وزيرًا للعدل ثم للتربية في ظل فريدريش الكبير، وحاميًا لكنط. وقلتُ: بارون بإزاء Freiherr وهو لقب ذو رتبة تعادل بك التركية، وتْسَدْليتْسْ مقاطعة ألمانية

برسيوس (Persius 34-62)، شاعر لاتيني قريب من الرواقيين، اشتهر ب الهجائيّات.

بروكر 1770 - 1696) Brucker .J.J)، مؤسس تاريخ الفلسفة في العصور الحديثة.

بريستلي 1804 - 1733) Preistley .J) فيلسوف وكيميائي إنكليزي، مع نظريّة الفلوجستيك. يمتاز بمادّيته العلمية إلى جانب إيمانه الديني.

بَوْمغارْتِنْ 1762 - 1714) Baumgarten .G.A) من مدرسة ليبنتس ڤولف، ومؤلف «الميتافيزيقا» الذي كان كنط يستعمله في دروسه. اشتهر بكتابه الأستطيقا (1750). وهو مطلق التسمية بمعناها الحديث.

بونيه 1793 - 1720) Bonnet .Ch) عالم طبيعي وفيلسوف، اشتهر بدفاعه عن التشكّل المسبق، تبعًا لنظريّة لَيبنتسْ.

توريتشلّلي 1647 - 1608) Toricelli) فيزيائي ورياضي إيطالي.

الأب تيراسون 1750 - 1670) Terasson) مؤلّف الفلسفة مطبّقة على كل مواضيع الروح والعقل المترجم إلى الألمانية عام 1762.

دومَيْران 1771 - 1678) Mairan de Dortus .J.J) فلكي وهندسي وفيزيائي، ظهرت أبحاثه عن القمر في عام 1747.

ديوجين اللايرْسي Laertier der Diogenes (القرن الثالث ق. م.) مؤرّخ للفلاسفة وصاحب «حياة مشاهير الفلاسفة ومذاهبهم وأقوالهم».

زولْتسرْ 1779 - 1720) Sulzer.J.G) صاحب نظريّة عامة في الفنون الجميلة، وهو من الفلاسفة الشعبيين. يعتقد أن فشل الالهيات والنفسانيات عائد إلى ظروف عرضية أيّ إلى عدم كفاية الحجج المتداوَلة.

زيغْنر 1777 - 1704) Segner. J.A) طبيب ورياضي. صاحب مبادئ أولية في الرياضة.

شْتال 1734 - 1660) Stahl .E.G) كيميائي ألماني، صاحب نظريّة الفلوجستيك.

لامبير 1777 - 1728) Lambert .H.J) رياضي، برهن في عام 1761 أنه يمتنع رسم خط مستقيم (بالفرجار) مساوٍ للدائرة، وأن نسبة الدائرة على القطر، أي هي بالتالي عدد أصمّ.

مَندلْسون 1786 - 1729) M. Mendelssohn) عقلاني معتدل، صاحب «البداهة في الميتافيزيقا».

هالرْ 1777 - 1708) Haller) عالم فسيولوجي وطبيب، وشاعر أيضًا، له بخاصة «قصيدة غير تامّة حول الابدية» (1734).

هيكوبْ Hecuba زوجة أفْريام، فقدت زوجها وأبناءها في حرب طروادة.

VI معالم في سيرة كنط

١٧٢٤ ولادة عمانوئيل كنط في 22 نيسان بمدينة كونيسبرغ عاصمة بروسيا.

١٧٤٠ دخل إلى جامعة كونيسبرغ.

١٧٤٧ معلم خاص لدى ثلاث عائلات في مدينته.

١٧٥٥ أطروحة دكتوراه: «في النار». وأطروحة ثانية: «المبادئ الأساسية للمعرفة الميتافيزيقية».

١٧٥٦ الأطروحة الثالثة: «في المونادولجيا الفيزيائية».

١٧٦٥ عيِّن أمينًا مساعدًا في مكتبة القصر الملكي.

١٧٧٠ عين أستاذًا للمنطق والميتافيزيقا، ودافع عن أطروحته: «في صورة العالمين الحسي والمعقول ومبادئهما».

١٧٧٥ محاولة في الأعراق البشرية المختلفة.

١٧٨١ صدور نقد العقل المحض.

١٧٨٣ صدور مقدمات لكل ميتافيزيقا مقبلة.

١٧٨٥ تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، كتمهيد لنقد العقل العملي.

١٧٨٦ أولى المبادئ الميتافيزيقية لعلم الطبيعة.

١٧٨٧ الطبعة الثانية المعدّلة لِ نقد العقل المحض.

١٧٨٨ نقد العقل العملي.

١٧٩٠ نقد الحاكمة، وبه يكتمل سستام النقد.

١٧٩٣ الدين في حدود العقل وحده.

١٧٩٥ مشروع السلام الدائم.

١٧٩٧ ميتافيزيقا الأخلاق.

١٧٩٨ الأنتروبولجيا من منظور براغماتي.

١٨٠٠ جمع تلميذه يخمن بعض محاضراته وأصدرها بعنوان المنطق

١٨٠٤ توفي كنط في 12 شباط.

موسى وهبه

بيروت في ٨ كانون الثاني/ يناير ٢٠١٥

Kritik der reinen Vernunft

Von Immanuel Kant

Zweite Auflage

إقتباس

نلزم الصّمت فيما يخصّنا. أمّا فيما يخص ما يطرح، فنرجو أنْ يحْسبه المرء، لا رأيًا من الآراء، بل دعوة إلى التّفكير، وأنْ يكون على ثقة من أنّنا نضع أسسًا، لا لملّة من الملل أو هوى من الأهواء بل لفائدة البشريّة وعظمتها. وأن يفكّر من ثمّ بقسطاس بما ينفعه، وأنْ يهتمّ بالصّالح العامّ ويسهم فيه بقسطه. وأيضًا، أنْ يأمل خيرًا، وأن لا يَحْسب تجديدنا بمثابة شيء غير متناهٍ يتخطّى الإنسان الفاني، وأن يعيه جيدًا، لأنّه في الحقيقة وضع حدٍّ مشروع ونهاية لخطأ لا متناه.

مقتبس من تصدير التجديد الكبير لمؤلّفه المعروف ب. فرنسِسْ بيْكُنْ:

BACO de VERULAMIO

Instauratio magna. Praefatio

De nobis ipsis silemus: De re autem, quae agitur, petimus: ut homines eam non Opinionem, sed Opus esse cogitent; ac pro certo habeant, non Sectae nos alicuius, aut Placiti, sed utilitatis et amplitudinis humanae fundamenta moliri. Deinde ut suis commodis aequi - in commune consulant - et ipsi in partem veniant. Praeterea ut bene sperent, neque Instaurationem nostram ut quiddam infinitum et ultra morale fingant, et animo concipiant; quum .revera sit infiniti erroris finis et terminus legitimus

إهداء

إلى معالي وزير الدّولة الملكي

بارون تْسَدلِتْس

صاحب العطوفة

أنْ يُسْهم المرء بقسطه في تنمية العلوم، معناه أنْ يعمل لمصلحة معاليكم الشّخصيّة، لأنّ هذين الأمريْن وثيقا الصّلة لا بالمقام البارز للراعي وحسب، بل بالأحرى بأنس الهاوي والعارف المستنير. ولذا ألجأ إلى الوسيلة الوحيدة التي هي إلى حدٍّ ما في مقدوري، كي أعبِّر لمعاليكم عن امتناني للثقة العطوفة التي تشرّفوني بها، بحسباني قادرًا على الإسهام في مثل هذا المقصد.

وإلى الرّعايّة العطوفة نفسها التي بها شرّف معاليكم الطّبعة الأولى من هذا المؤلّف، أهدي الآن أيضًا هذه الطّبعة الثانية وأعهد إليكم كذلك بسائر مصائري الأدبيّة، وأقدِّم أعمق احترامي،

خادم معاليكم

الوضيع المطيع

كونيسبرغ

عمانوئيل كنط

في 23 نيسان 1787

تصدير

للعقل البشريّ، في نوع من معارفه، هذا القدر الخاصّ: أن يكون مرْهقًا بأسئلة لا يمكنه ردّها، لأنّها تُطرح عليه بطبيعة العقل نفسه، ولا يمكنه أيضًا أن يجيب عنها، لأنّها تتخطّى كليًا قدرة العقل البشريّ.

وهو يقع في هذا المأزق من دون ذنْبٍ يقترفه؛ فهو ينطلق من أسس لا مفرّ من استعمالها في مجرى التّجربة، حيث يحظى بضمانة كافية في الوقت نفسه؛ واستنادًا إليها (وبدافع من طبيعته أيضًا) يحلّق أبدًا إلى أعلى نحو شروطٍ أبعد. لكنّه، إذ يتحقّق أنّ عمله، على هذا النّحو، سيظلّ دائمًا غير ناجز، يضطرّ، لأنّ الأسئلة لا تتوقّف البتّة، إلى الاستعانة بمبادئ تتخطّى كلّ استعمال تجريبيّ ممكن مع أنّها تبدو خالصة من الشّبهة إلى درجة أنّ العقل البشريّ العامّي يجد نفسه متفقًا معها أيضًا. وهكذا يقع في تعمية وتناقضات، وإن كان يمكنه أن يستنتج منها أن الأمر استند إلى أخطاء مخفيّة في مكان ما، فلا يمكنه كشفها، لأنّ المبادئ التي يستخدمها لم تعد تعترف بأيّ محكّ للتجربة، بعد أن تخطّت حدود كلّ تجربة. والحال، إنّ حلبة النّزاعات، التي لا تنتهي هذه، تسمّى الميتافيزيقا.

وقد كان زمن كانت فيه تدعى مَلِكة كلّ العلوم؛ ولو حسبنا القصد بمثابة فِعْل، لكانت تستحقّ فعلًا رتبة الشّرف هذه بفضل الأهميّة الفريدة التي لموضوعها؛ لكنّ موضة العصر الآن، تريد أن لا نُظهر لها إلّا الازدراء. وها السّيدة العظيمة، وقد أبعدتْ وأهملتْ، تنتحب كما هيكوبْ: «بالأمس كنت العظمى بين الجميع، يشدّ أزري كثير من الأصهار والأبناء، وها أنا اليوم منفيّة وعارية» (أوفيد، تحولات)5.

وكان سلطانها في البدء، في ظلّ حكم الدّغمائيين، استبداديًا؛ لكنّ تشريعها، إذ كان ما يزال يحمل أثر البربريّة القديمة، أخذ ينحلّ تدريجيًّا، بفعل الحروب الدّاخليّة، إلى فوضى تامّة. وكان الرّيْبيّون، وهم نوع بدو، يكرهون الحرث الدّائم للأرض، ويفكّكون من وقت إلى آخر عمران الحَضَر؛ لكنْ، لحسن الحظ، كانوا مجرّد قلّة، فلم يتمكّنوا من منع الآخرين من أنّ يحاولوا، دائمًا من جديد، إعادة الحرث، إنّما من دون أيّ خطّة متّفق عليها سلفًا. وفي الأزمنة الحديثة بدا، للحظة، أنّ دراسة وظيفيّة معيّنة للفاهمة البشريّة (قام بها لُكْ الشّهير) قد وضعَتْ حدًّا لتلك المشاحنات، وكانت حاسمة تمامًا حول مشروعيّة تلك الدّعاوي. لكنّ ما حصل هو أنّ الملكة المزعومة تلك، وعلى الرّغم من أنّ ولادتها قد نُسبت إلى رعاع التّجربة العاميّة، وأنّ ما تدّعيه كان جرّاء ذلك مثيرًا للشبهة بحقّ، وجدت مع ذلك، لأنّ نسبها ذاك كان بالفعل مزوّرًا، السّبيل إلى التّأكيد على تلك الدّعاوي، فعاد كلّ شيء ليقع جرّاء ذلك في الدّغمائيّة القديمة الباليّة، وفى الازدراء الذي تمّت محاولة إخراج العلم منه. والآن، بعد أن جُرِّبت كلّ الطّرق عبثًا (كما يُظنّ) يسود السّأم وتعمُّ اللّامبالاة المطلقة، وهي أمّ كلّ خواء وتعْمية في العلوم؛ لكنّها، معًا، أصل، أو توطئة على الأقلّ، لتحوّل قريب ونهضة في العلوم، حيث كان حماسٌ، في غير محلّه، جعلها غامضة ومبهمة وغير صالحة للاستعمال.

ذلك أنّه من العبث التّظاهر باللامبالاة بالنسبة إلى مثل تلك الأبحاث التي لا يمكن للطّبيعة البشريّة أن تكون لا مباليّة بموضوعها. وهكذا، فإن أدعياء اللّامبالاة هؤلاء، وأيًا كانت الحيطة التي اتخذوها وتستّروا خلفها بتحويلهم لغة المدرسة

إلى لهجة شعبيّة، يقعون ولا مفرّ، ما إن يفكّروا قليلًا، في مزاعم ميتافزيقيّة كانوا يتظاهرون بكثير من الازدراء لها. ومع ذلك، فإنّ هذه اللّامبالاة، التي تبرز في خضمّ ازدهار جميع العلوم والتي تطاول بالضبط ذلك العلم الذي قلما نتنازل عن معارفه لو كانت تُنال، هي ظاهرة تستحقّ الانتباه والتأمّل. وهي بالطبع نتيجة لا لتهوّر ما، بل لحاكمة6 ناضجة لعصر لم يعد يريد أن يتلهّى بشبه علم؛ وهي النّداء الموجّه إلى العقل كي يعود فيقوم بأشقّ مهمّاته جميعًا، عنيت معرفة الذات، وينشئ محكمة تضمن له دعاويه المحقّة، لكن تخلّصه في المقابل من كلّ الادّعاءات غير المؤسّسة، لا بقرارات تعسفيّة بل بقوانينه الخالدة والثابتة؛ والمحكمة هذه ليست سوى نقد العقل المحض نفسه.

إلّا أنّي أفهم بذلك نقدًا، لا للكتب والسساتيم، بل لقدرة العقل بعامّة بالنظر إلى جميع المعارف التي يمكن أن ينزع إليها بمعزل عن أيّ تجربة؛ وبالتّالي، الفصل في مسألة إمكان الميتافيزيقا بعامّة أو لا إمكانها، وتعيين مصادرها ونطاقها وحدودها؛ وكلّ ذلك بناء على مبادئ.

لقد سلكتُ إذًا الطّريق الوحيدة هذه التي كانت مهملة، وأفخر بأنّي توصلتُ عبرها إلى إزاحة جميع الأخطاء التي كانت تقسم حتى الآن العقل على نفسه في استعماله بمعزل عن التّجربة؛ ولم أنحِّ أسئلته متذرعًا بعجز العقل البشريّ، بل، على العكس، عيّنتها تعيينًا تامًّا وفقًا لمبادئ؛ وبعد أن اكتشفتُ نقطة سوء تفاهم العقل مع نفسه حلّلتُها بما يرضيه تمامًا. والحقّ، إنّ الإجابة عن تلك الأسئلة لم تكن تلك التي يمكن أن تتوقّعها الرّغبة الدّغمائيّة الجامحة في العِلْمان، إذ لا يمكن إشباع هذه إلا بشعوذة لا حيلة لي فيها. وعلى أيّ حال، لم يكن ذلك المقصَدَ الطّبعي لعقلنا. وكان من واجب الفلسفة أن تبدّد التّعمية النّاجمة عن سوء التّفسير حتى لو أدّى ذلك إلى إبطال خرافة ممجَّدة وحميمة. ولقد أوليتُ التّفصيل كبير اهتمامي في هذا الشّغل، وأجرؤ على القول: إنّه لم يبق سؤال ميتافزيقي واحد لم يجد حلًا له، أو لم يقدّم له هنا، على الأقلّ، مفتاح حلّ. وبالفعل، إنّ العقل المحض وحدة كاملة إلى حدّ أنّه لو كان مبدأه غير كافٍ لحلّ سؤال واحد من كلّ أسئلته المهملة إنّما المطروحة عليه بطبيعته الخاصّة، لما أمكننا إلّا رفضه لأنّه سيكون عاجزًا عندها عن حلّ أيّ سؤال آخر بثقة تامّة.

وأخالني أرى على وجه القارئ، وأنا أقول ذلك، سُخْطًا ممزوجًا بالاحتقار إزاء دعاوى تبدو عظيمة التّبجّح وعديمة التّواضع؛ وهي مع ذلك أخفّ بما لا يقاس من دعاوى أيّ مؤلّف لأكثر البرامج عاديّة، يدّعي أنه يبرهن بساطة طبيعة النّفس أو ضرورة بداية أولى للعالم. ذلك أنّ هذا المؤلّف يلتزم بتوسيع المعرفة خارج كلّ حدود التّجربة الممكنة؛ وأنا أعترفُ بتواضع، أنّ هذا الأمر يتخطّى تمامًا كلّ قدرتي؛ وبدلًا من ذلك، أهتمّ فقط بالعقل وبتفكيره المحض. ولكي أحصّل عنه معرفة مفصّلة يجب عليّ أن لا أبحث بعيدًا عني لأنّي أجدها فيَّ، والمنطق العاديّ يُريني هنا بمَثَلِه أنّه يمكن أن نعدّد تعدادًا تامًّا وسِسْتاميًّا أفعال العقل البسيطة كلّها؛ أمّا المسألة المطروحة هنا فهي: إلى أيّ حدّ يمكنني أن آمل الوصول بالعقل عندما أفتقر إلى كلّ مادّة وكلّ مساعدة من التّجربة.

ولعل ذلك يكفي بصدد التّمام في بلوغ أيّ هدف، والتفصيل في بلوغ جميع الأهداف التي تضعُها أمامنا لا أيّ خطة تعسّفيّة، بل طبيعة المعرفة نفسها، كمادة لمبحثنا النّقدي.

وتبقى أيضًا نقطتان تتعلّقان بالشكل هما: اليقين والوضوح. ويجب عدّهما بمثابة مطلبين أساسيّين يحق لنا أن نفرضهما على المؤلّف الذي غامر في مشروع بمثل هذا الإزلاق.

أمّا فيما يخص اليقين، فإن الحكم الذي الزمت نفسي به هو: في مثل هذا النّوع من التّأملات لا يسمح للرأي بأي شكل، وكلّ ما يرد فيها على سبيل الفرض هو بضاعة محظورة يجب أن لا تُبتاع حتى بأبخس الأثمّان، بل يجب أن

تصادر ما إن تكتشف. لأنّ أيّ معرفة، عليها أن تَثْبُت قبليّا، تعلن عن نفسها أنها تريد أن تُعَدّ بمثابة معرفة ضروريّة إطلاقًا، فكم بالحري تعيين جميع المعارف القبليّة المحضة الذي يجب أن يكون وحدة مقياس وبالتّالي، مَثَلًا لكلّ يقين (فلسفي) واجب. أمّا ما إذا كنتُ في هذه المسألة قد وفّيتُ ما التزمتُ به، فأمر متروك كليًّا لحكم القارئ، لأنّ على المؤلّف فقط أن يقدّم أسبابه، لا أن يخمّن أثرها على قُضاته. لكن يُسمح له حقًّا، كي لا يكون هناك أيّ سبب لإضعافها عن غير قصد، أن يشير هو بنفسه إلى النّقاط التي قد تثير سوء الظنّ في حين أنّها لا تتعلّق إلّا بغاية جانبيّة، وذلك كي يحتاط في الوقت المناسب للتأثير الذي يتركه أدنى تردّد لدى القارئ، حول هذه النّقطة، على حكمه المتعلق بالغاية الرّئيسة.

ولا أعرف أبحاثًا من أجل الغوص إلى عمق الملكة التي نسمّيها الفاهمة، ومن أجل تعيين قواعد استعمالها وحدوده معًا، أكثر أهميّة من تلك التي وضعتُها في الباب الثّاني من التّحليلات المجاوِزة تحت عنوان: تسويغ الأفاهيم الفاهميّة المحضة، وهي أيضًا أكثر الأبحاث التي كلّفتني جهدًا أرجو أنْ لا يكون قد بُذل سدى. لكنّ لهذا التّأمل الذي يغوص إلى العمق، وجهَيْن: الأوّل على صلة بـ «مواضيع» الفاهمة المحضة ويجب أن يعرض الصدقيّة الموضوعيّة لأفاهيمها قبليًّا ويجعلها مفهومة، فهو أساسًا إذًا من جملة أهدافي. أمّا الآخر فيقترح النّظر إلى الفاهمة نفسها، وإلى ما تستند إليه، من حيث إمكانها، من ملكات معرفيّة؛ فهو ينظر إليها إذن من وجهة ذاتيّة. وعلى الرّغم من أنّ هذه المسألة هي على أهميّة كبيرة بالنسبة إلى غايتي الرئيسة، فإنها لا تدخل فيها جوهريًّا لأنّ السّؤال الرّئيس يبقى دائمًا: ماذا يمكن للفاهمة وللعقل أن يعرفا، وإلى أيّ حدّ، بمعزل عن أيّ تجربة؟ وليس: كيف تكون القدرة على التّفكير نفسها ممكنة؟ وحيث إنّ هذا السّؤال الأخير هو، إلى حدّ ما، البحث عن سبب لمسبَّب معطى ويتضمّن من هذه النّاحية شيئًا شبيهًا بالفرض (مع أنّ الأمر ليس كذلك كما سأبيّن في مناسبة أخرى) يبدو أنّ هذا هو الموضع الذي أسمح لنفسي فيه بإبداء رأي، والذي عليّ فيه بالتّالي أن أترك للقارئ حريّة إبداء رأي آخر. ولذا يجب عليّ أن أطلب إلى القارئ مسبقًا، في حال لم يُحدِث عنده تسويغي الذاتيّ كلّ الاقتناع الذي أنتظر منه، أن يتذكّر أنّ التّسويغ الموضوعيّ الذي يهمّني أمره هنا بخاصّة، يحتفظ بكلّ قوّته، ويكفي بصدده على أيّ حال ما جاء في الصّفحات7 92 إلى 93.

وأخيرًا، فيما يخصّ الوضوح، فإنّ للقارئ الحقّ في أنْ يطلب بدءًا الوضوح القوليّ (المنطقيّ) بأفاهيم؛ لكن، يحق له أنْ يطلب أيضًا وضوحًا حدسيًا (أستطيقيًّا) بحدوس، أعني بأمثلة أو إيضاحات أخرى عيانًا. وقد قمت بما عليّ بالنسبة إلى الأولى. وكان ذلك جوهر مشروعي إلّا أنّه كان أيضًا السّبب العرضي الذي منعني من أنْ ألبّي تلبيّة وافيّة المطلب الثّاني المشروع إنّما الأقلّ إلحاحًا. ولقد كنت، بصورة دائمة تقريبًا أثناء عملي، مترددًا حول ما يجب عليّ أن أفعل في هذا الخصوص، فالأمثلة والإيضاحات كانت تبدو لي ضروريّة دائمًا، وقد اندرجت من ثمّ حقًّا في مواقعها المناسبة في المسوّدة الأولى. لكن، سرعان ما رأيت اتساع مهمّتي وكثرة المواضيع التي ستترتب عليّ؛ وإذْ تبيّن لي أنّها لوحدها، وبعرض جاف ومحض مدرسي8، كانت تعطي للكتاب حجمًا وافيًا، رأيتُ أنّه من غير المستحبّ أن أضخّمه بأمثلة وإيضاحات ليست ضروريّة إلّا من وجهة نظر شعبيّة خاصّة، وأنّ هذا العمل لا يمكن أن يكون في متناول الاستعمال الشّعبي، وأن الرّاسخين في العلم ليس بهم مثل تلك الحاجة إلى التّسهيل؛ فقد يكون لهذا التّسهيل، وإنْ كان مرغوبًا فيه دومًا، بعضًا من نتائج مسيئة للغاية المنشودة. يقول الأب تيراسون بحقّ: لو قسنا حجم الكتاب لا بعدد صفحاته بل بالوقت الذي بنا إليه حاجة لكي نفهمه، لأمكننا القول عن كثير من الكتب: كانت لتكون أقصر لو أنها لم تقصّر إلى هذا الحد. لكنْ، من جهة أخرى، عندما نصبو إلى استيعاب مجموعة واسعة من المعرفة النّظريّة تتعلّق مع ذلك بمبدأ واحد يمكن أن نقول أيضًا بحق: إنّ كثيرًا من الكتب كانت لتكون أوضح لو لم توضّح إلى هذا الحدّ. لأنّ الإيضاحات تساعد في الأجزاء لكنّها تشتت غالبًا في المجموع، لأنّها لا توصل القارئ بسرعة كافية إلى نظرة شاملة للمجموع،

وتغطي وتموّه بكلّ ألوانها الزّاهيّة، تمفصُل السّسْتام أو انبناءه الذي إنّما يعوّل عليه في الأكثر للحكم على وحدته وصلابته.

ويمكن للقارئ على ما أظنّ، أن يجد متعة لا تخلو من الجاذب في أن يضمّ جهده إلى جهد المؤلّف إذا ما سعى إلى أن ينجز، بشكل كامل ودائم معًا، عملًا عظيمًا ومهمًا بحسب المخطّط الذي اقتُرح عليه. والحال، إنّ الميتافيزيقا، بحسب ما سنعطي عنها من أفاهيم هنا، هي العلم الذي من بين العلوم جميعًا، يمكنه أن يأمل، بقليل من الوقت وبقليل من الجهود وحسب، شرط أن توحّد الجهود، بإنجاز كامل إلى درجة أن لا يبقى على الخَلَف إلّا أنّ يتصرّف بالكل تعليميًا بحسب مقاصده من دون أن يتمكن من إضافة أيّ شيء إلى المضمون. لأنّ ليس ثمّة سوى جدول، منسّق سِسْتاميًا، بكلّ ممتلكاتنا عن طريق العقل المحض. فلا يمكن أن يفلت منّا شيء هنا لأنّ ما يستمدّه العقل من ذاته لا يمكن أن يخبّئ نفسه بل، على العكس، يسلّط العقل نفسه عليه الضّوء ما إن يَكشف مبدأه المشترك. وليس لأيّ شيء من التّجربة، ولا حتى لأيّ حدس خاص قد يؤدّي إلى تجربة معيّنة، أي تأثير على كمال وحدة هذا النّوع من المعارف التي هي عن مجرّد أفاهيم محضة، كي يوسّعها أو يزيد عددها؛ فهو كمال يجعل ذلك التّمام اللّامشروط لا قابلًا للتنفيذ وحسب بل ضروريًّا أيضًا. ابق في نفسك وسترى ما أبسط جدول المحتويات (بيرسيوس)9.

وآمل أن أقدّم، أنا، مثل سِسْتام العقل (الاعتباري) المحض هذا تحت عنوان: ميتافيزيقا الطّبيعة الذي سيكون له، مع أنّه لن يصل إلى نصف اتّساع النّقد، مضمون أغنى بما لا يقاس من مضمون هذا الأخير الذي كان عليه، بدءًا، أن يعرض مصادره وشروط إمكانه، وكان به حاجة إلى أن ينظّف أرضًا بائرة كليًا ويمهّدها. وأنتظر هنا من قارئي صبر القاضي وحياده، أمّا هناك فأنتظر سماحة الشّريك ومساعدته. إذ مهما بلغ عرض المبادئ، التي للسِسْتام، من الكمال في كتاب النّقد، فإنّه مع ذلك يعود إلى توسيع السّسْتام المفصّل أن لا يُنقِص أيًا من الأفاهيم المشتقة التي لا يمكن تعدادها قبليًّا، بل التي يجب أن تُكتشف بالتدريج؛ وكذلك، وبما أنّ تأليف الأفاهيم يكون قد أنجز هناك، فإن المطلوب هو أن يتمّ الأمر نفسه هنا بالنسبة إلى التّحليل، وكلّ ذلك سهل، بل تسليّة، أكثر مما هو شغل.

ولم يبق لديّ سوى بعض الأمور بالنظر إلى الطّباعة. إذ لأنّ بدايتها قد تأخرت بعض الشّيء، لم أستطع أن أتسلّم سوى نصف المسوّدات التي وجدت فيها بعض الأخطاء المطبعيّة، إنّما التي لا تحوّر المعنى، باستثناء تلك التي في الصّفحة 37 السّطر الرّابع انطلاقًا من الأسفل حيث يجب أن يقرأ نوعيّ10 بدلًا من ربيّ11. وقد عرضت نقيضة العقل المحض من الصّفحة 425 إلى 461 على شكل لوحة بحيث إنّ كلّ ما ينتمي إلى القضيّة يتتابع دائمًا على صفحة اليسار، وما ينتمي إلى نقيضها على صفحة اليمين، وهو ترتيب اعتمدته كي يمكن مقارنة القضيّة ونقيضها بسهولة12.

هل تسلك معالجة المعارف الخاصّة بالأمور العقليّة درب العلم الآمنة أم لا؟ يسهل الحكم على ذلك بناء على النّتيجة؛ فإذا ما تعرقلت المعالجة، عندما تدنو من الغاية، وبعد القيام بتحضيرات وإعدادات كثيرة، وإذا ما اضطرت إلى التقهقر مرارًا، وإلى انتهاج طرق أخرى في سبيل بلوغ هذه الغاية؛ وكذلك إذا استحال جعل مختلف العاملين فيها يتفقون على كيفيّة اتّباع المقصد المشترك، فعندئذ يمكن الاقتناع بأنّ مثل هذه الدّراسة لا تزال بعيدة كلّ البعد عن انتهاج درب العلم الآمنة، بل بأنّها مجرّد خبط عشواء؛ لذا يمكن عدّ العثور المحتمَل على هذه الدّرب بمثابة إسداء خدمة للعقل، حتى لو اضطررنا إلى التّخلي عمّا أصبح من دون جدوى مما كانت تتضمّنه الغاية التي سبق أن نُشِدت من دون تروٍّ.

ولقد سلك المنطق هذه الدّرب الآمنة منذ قديم الزّمان. وهو ما يُرى من أنّه لم يكن عليه أن يتراجع أي خطوة منذ أرسطوطاليس. هذا إذا لم نشأ أن نعدَّ بمثابة تحسين حذفه بعض الجزئيات النّافلة، وتعيينه لمضمونه تعيينًا أوضح، الأمر

الذي إنّما يعود إلى التّنميق أكثر مما يعود إلى وثوق العلم. وما تجدر ملاحظته أيضًا، هو أنّه لم يستطع التقدّم أيّ خطوة حتى الآن، ولذا يبدو لكلّ ناظر محكمًا وناجزًا. إذ حين ظنّ بعض المحدثين أنهم يوسعونه بإقحامهم فيه، تارة فصولًا سَيْكولجُيّة حول مختلف القوى المعرفيّة (كالمخيّلة والفطنة)، وطورًا فصولًا ميتافيزيقيّة حول أصل المعرفة أو ضروب اليقين المختلفة باختلاف المواضيع (كالمثاليّة والريبيّة إلخ..)، وتارة أخرى فصولًا انثروبولجُيّة حول التّحْكيمات (وأسبابها والوسائط المضادة لها)، كان ذلك عائدًا إلى جهلهم بطبيعة هذا العلم الخاصّة. إنّه ليس توسيعًا للعلوم بل تشويه لها أن تختلط حدودها بعضًا ببعض. والحال، إنّ حدّ المنطق متعيّن بدقة بالغة لأنّه علم يقتصر على العرض التّفصيلي للقواعد الصّوريّة للتفكير بعامّة والتدليل عليها بقوّة (سواء كان هذا التّفكير قبليًّا أم أمپيريًّا، وأيًّا كان أصله أو «موضوعه»، وسواء اصطدم في ذهننا بعوائق عرضيّة أم طبيعيّة).

ولا يدين المنطق بالنجاح الذي أحْرزه إلّا إلى اقتصاره الذي يُؤهّله، لا بل يجبره على التّجرُّد من مواضيع المعرفة كلّها، ومن الفوارق فيما بينها، وفيه إذًا لا عمل للفاهمة إلّا مع ذاتها وصورتها. ومن الطّبيعي أن يواجه العقل صعوبات أكبر بكثير في انتهاج درب العلم الآمنة عندما لا تنحصر المعالجة بذاته بل تتعداها إلى المواضيع. ولذا يشكّل المنطق، بوصفه تمهيدًا، نوعًا من المدخل وحسب إلى العلوم، وصحيح أننا نفترض المنطق عند الكلام على المعارف من أجل الحكم عليها، إلّا أنّ البحث عن اكتسابها يجب أن يتم في ما يسمّى، أصلًا وموضوعيًا، بالعلوم.

ومن حيث ينبغي أن يكون في هذه العلوم عقل، يجب أن نعرف، قبليًّا، شيئًا ما فيها. ويمكن لمعرفة العقل أن تكون على صلة بموضوعه بطريقتين، فإمّا أن نقتصر على تعيين الموضوع وأُفْهومه (الذي يجب أن يُعطى بطريقة أخرى)، وإمّا أن نحقّقه فعلًا. فالأولى هي معرفة العقل النّظريّة، والثانيّة معرفته العمليّة. والجزء المحض من المعرفتين، أعني ذلك الجزء الذي فيه يعيّن العقل «موضوعه» قبليًّا تمامًا مهما كثرت مضامينه أو قلت، يجب أن يعرض مسبقًا على حدة، ويجب إلّا يخلط بما هو من مصادر أخرى، إذ إنّه سيكون من سوء التّدبير أن يُصرف الدّخل اعتباطًا فلا يعود بوسعنا، عندما يعسر الأمر فيما بعد، أن نميّز بين ذلك الجزء من الدّخل الذي يمكن أن يتحمّل النّفقات وذاك الذي يجب أن تُخفَّض فيه.

إن الرّياضة والفيزياء معرفتا العقل النّظريّتان اللّتان ينبغي أن يُعيّنا مواضيعهما قبليًّا، بطريقة محضة كليًا في الأولى، وجزئيًا على الأقلّ في الثانية، لكن مع الأخذ بالحسبان مصادر معرفيّة أخرى غير تلك التي بالعقل.

ولقد سلكت الرّياضة درب العلم الآمنة، منذ عصور موغلة في القدم بقدر ما يمتدّ تاريخ العقل البشريّ؛ وذلك عند شعب اليونان الجدير بالإعجاب. لكن، علينا ألّا نظنّ أنّه كان من السّهل على الرّياضة أن تعثر على تلك الدّرب الملكيّة، أو أن تشقّها لنفسها، مثلما سَهُل الأمر على المنطق حيث لا عمل للعقل إلّا مع ذاته؛ بل إنّي أعتقد أنّها ظلّت مدة طويلة في خبط عشواء (وبخاصّة عند المصريّين)، وأنّ ذاك التّحوّل قد أحدثته ثورة أنجزها رجل واحد، خطرت على باله فكرة موفّقة من خلال محاولة قام بها. ومنذ ذلك الحين أصبح السّبيل الذي يجب أن يُتبع واضحًا ولم يعد يمكن إخطاؤه، وغدت درب العلم الآمنة مرسومة لكلّ العصور وإلى أبعاد لا متناهيّة. ولم تصل إلينا لا قِصَّة تلك الثّورة في نمط التّفكير التي تفوق أهميّة اكتشاف الطّريق حول الرّأس المشهور[13]، ولا قِصَّة ذلك السّعيد الذي أنجزها؛ لكن الأسطورة التي نقلها إلينا ديوجين اللّايريسي والتي يذكر فيها اسم المخترع المتوهّم لأدقّ عناصر البراهين الهندسيّة والتي، بحسب الحكم العامي، ليس بها حاجة حتى إلى دليل، تدلّ على أنّ ذكرى التّغيّر النّاتج عن اكتشاف الأثر الأوّل لهذه الطّريق الجديدة، كان لها في نظر الرياضيين من عظم الأهميّة ما جعلها ذكرى لا تنسى. فأوّل من برهن المثلّث المتساوي السّاقين (سواء كان يسمّى طاليس أم أيًا كان) قد لمعت في رأسه فكرة، إذ وجد أنّه ينبغي عليه لا أن يقتفي أثر ما

يلاحظه في شكل المثلّث أو في مجرّد أُفْهومه كما لو أنّ عليه أن يتعلّم، مما يلاحظه، خصائص الشّكل، بل أن يولّد هذه بوساطة ما يتصوّره هو فيه قبليًّا وفقًا لأفاهيم، وما يبرهنه (بوساطة الرّسم14)؛ وأنّ عليه، إذا أراد أن يعلم، بالمؤكّد، شيئًا ما قبليًّا، ألّا يضيف إلى الغرض15 سوى ما يترتّب بالضرورة على ما وضعه هو فيه وفقًا لأُفْهومه.

أمّا علم الطّبيعة، فقد أبطأ في عثوره على طريق جحافل العلم. إذ لم يمض بعدُ سوى قرن ونصف القرن على اقتراح فرنسِسْ بيْكُنْ الألمعيّ الذي أطلق هذا الاكتشاف جزئيًّا، أو بالأحرى حفّزه، حيث إنّه كان قد عُثر على أثر هذا الاكتشاف الذي لا يمكن تفسيره، هو الآخر، إلّا من خلال ثورة فجائيّة في طريقة التّفكير. وأقصد هنا علم الطّبيعة، وحسب، بما هو قائم على مبادئ أمپيريّة.

فحين دَحْرج غاليله كراته التي اختار وزنها بنفسه، على سطح مائل، أو حين حمّل تورتشللي الهواء ثقلًا كان قد حسبه مساويًا لوزن عمود مائي معروف لديه، أو حين حوّل شتالْ، في وقت لاحق، المعادن إلى كلسٍ، نازعًا منها شيئًا ما، ثمّ عاد فحوّله إلى معدن معيدًا إليه الشّيء نفسه16، حينئذٍ لمعت في رؤوس علماء الطّبيعة بأسرهم فكرة؛ لقد فهموا أنّ العقل لا يرى إلّا إلى ما يولّده هو وفقًا لخطّته، وأنّ على العقل أن يتقدّم بمبادئ أحكامه وفقًا لقوانين ثابتة، ويرغم الطّبيعة على الإجابة عن أسئلته، ولا يدع نفسه ينقاد بحبال الطّبيعة وحدها. إذ من دون ذلك لن تترابط المشاهدات، الحاصلة مصادفة من دون خطة مسبقة، وفق أيّ قانون ضروريّ. وهو ما عنه يبحث العقل وبه إليه حاجة. وأنّ على العقل، حاملًا بيدٍ مبادئه التي بموجبها يمكن أن تعدّ الظّاهرات17 المتطابقة وحدها قوانين، وبيد أخرى التّجْريب الذي صمّمه وفقًا لهذه المبادئ، أنْ يواجه الطّبيعة لكي يتعلّم منها، إنّما ليس بصفة تلميذ يتقبّل كلّ ما يريده المعلّم، بل بصفة قاضٍ مُنصَّب يحثّ الشّهود على الإجابة عن الأسئلة التي يطرحها عليهم. وهكذا تدين الفيزياء بثورتها المجْديّة لطريقة التّفكير، فقط لتلك الفكرة القائلة: إنّ على العقل(لا أن يختلق، بل) أن يبحث، وفقًا لما أودعه هو نفسه في الطّبيعة، عمّا يجب أن يتعلّمه منها وعمّا لا يعْلمه من تلقاء نفسه. بذلك وُجّه علم الطّبيعة، بادئ الأمر، نحو درب العلم الآمنة، بعدما كان قد ظلّ عبر قرون طويلة مجرّد خبط عشواء.

أمّا الميتافيزيقا – وهي معرفةٌ عقليّة اعتباريّة على حدة بالكامل، فتترفّع كليًّا عن دروس التّجربة استنادًا إلى مجرّد أفاهيم (لا إلى تطبيق الأفاهيم على الحدس كما في الرّياضة)، ومعرفةٌ على العقل، من ثمّ، أنّ يكون فيها تلميذَ نفسه – فلم يحالفها الحظّ، حتى الآن، كي تتمكّن من انتهاج درب العلم الآمنة، مع أنّها أقدم من أيّ معرفة أخرى، ومع أنّها ستبقى حتى لو فنيت هذه بأسرها وابتلعتها لجُّة بربريّة ماحقة؛ ذلك أنّ العقل يتعثّر في الميتافيزيقا باستمرار، وحتى عندما يريد أن يرى قبليًّا (كما يدَّعي) إلى تلك القوانين التي تُثبتها أكثر التّجارب شيوعًا، وفيها يجب على المرء أنْ يرجع أدراجه مرارًا وتكرارًا لأنّه يجد أنّ الطّريق لم تؤدّ به إلى حيث أراد. أمّا اتّفاق أنصارها على المزاعم فهو ما زال بعيد المنال. وهي قد غدت بمثابة حلبة مخصّصة أصلًا لتدريب القوى في مبارزة لم يستطع فيها أيّ من المتبارزين أن يفوز يومًا بأصغر موقع وأن يحافظ على ما فاز به محافظة دائمة. فما من شكّ إذًا بأنّ سلوكها كان حتى الآن مجرّد خبط عشواء، والأدهى في الأمر أنّه خبط بين مجرّد أفاهيم.

فإلامَ يعود، هنا، عدم التّمكّن من العثور على درب العلم الآمنة؛ هل هو أمر ممتنع؟ ومن أيْن ابتلت الطّبيعة عقلنا بالسعي الدّؤوب إلى اقتفاء أثرها بحسبانها مطلبًا من أهمّ مطالبه؟ وبعد، من أيْن لنا أن نولي عقلنا الثّقة حين لا يتخلّى عنّا وحسب، في ناحية من أهمّ نواحي فضولنا المعرفي، بل أيضًا حين يجعلنا نتلهّى بسراب ليخذلنا في النّهاية؟ أم ترانا أخطأنا الدّرب وحسب! وما هي الإشارة التي ستُفيدنا، عند إعادة البحث، بأننا سنكون أوفر حظًّا ممّن سبقنا؟

كان عليّ أن أرى إلى مَثَليْ الرّياضة والطبيعيّات، وقد صارا على ما هما عليه الآن جرّاء ثورة حدثت دفعة واحدة،

كمَثلَيْن جديريْن بالعناية بما يكفي للتمعّن في أساس التّحوّل في طريقة التّفكير الذي كان مجديًا لهما إلى ذلك الحد، وتقليدهما، كمحاولة على الأقلّ، بقدر ما يسمح شبههما، كمعارف عقليّة، بالميتافيزيقا. وها قد ساد، حتى الآن، الاعتقاد بأنّ معرفتنا كلّها يجب أن تنتظم وفقًا للمواضيع. ولكنّ جميع المحاولات الرامية إلى تقرير شيء عنها قبليّا بأفاهيم، ممّا قد يوسّع معرفتنا، قد باءت بالفشل انطلاقًا من هذا الافتراض، فلنجرّبْ إذن، مرّة واحدة، ما إذا كنا نستطيع أن نحلَّ مهامّ الميتافيزيقا بصورة أحسن، بأن نفترض أنّ على المواضيع أن تنتظم هي وفقًا لمعرفتنا، الأمر الذي يتوافق بشكل أفضل مع ما ننشده من إمكان معرفةٍ قبليّة بهذه المواضيع، معرفة ينبغي أن تعيّن شيئًا ما عنها قبل أن تُعطى لنا. والحق، إنّ شأن ذلك شأن الفكرة الأولى التي خطرت على بال كوبرنيقوس الذي لجأ – بعدما عجز عن تفسير حركات الكواكب في الفضاء بافتراض أنّ مجموعة الكواكب بأسرها تدور حول المشاهد – إلى التّفكير في ما إذا كان من الأنسب أن يجعل المشاهد يدور ليترك بالمقابل النّجوم وشأنها. ويمكن في الميتافيزيقا، أنْ نحاول اتّباع طريقة مشابهة فيما يخصّ حدس المواضيع. فإنّي لا أرى كيف يمكن أنْ نعرف قبليًّا شيئًا عن قوام المواضيع، لو كان على الحدس أن ينتظم وفقًا لقوامها. أمّا إذا انتظم الموضوع (كـ«موضوع» للحواسّ) وفقًا لقوام قدرتنا الحسّية، فإنّي أستطيع أنْ أتصوّر هذا الإمكان جيدًا. ولكن، بما أنّي لا أستطيع أن أتوقّف عند هذه الحدوس، إذا ما أردت تحويلها إلى معارف، بل عليَّ أن أنسبها، بما هي تصوّرات، إلى شيء ما بوصفه موضوعًا، وأعيّنه من خلالها، فإنّني أستطيع أن أفترض: إمّا أنْ تنتظم الأفاهيم أيضًا، التي من خلالها أتمكّن من هذا التّعيين، وفقًا للموضوع فأصل إلى الارتباك نفسه بصدد كيف يمكن أن أعرف قبليًّا شيئًا ما عنه، وإمّا أن تنتظم المواضيع أو ما يعادلها، أي التّجربة التي فيها وحدها ندركها (كمواضيع معطاة)، وفقًا لتلك الأفاهيم، وعندها أجد على الفور مخرجًا أسهل؛ لأنّ التّجربة نفسها نمط معرفي يستلزم الفاهمة التي عليّ أن أفترض وجود قاعدتها فيَّ قبل أنْ تعطي لي المواضيع، أي قبليًّا؛ ويتم التّعبير عن هذه القاعدة من خلال الأفاهيم القبليّة التي يجب أن تنتظم وفقًا لها كلّ مواضيع التّجربة وأن تتطابق معًا بالضرورة. أمّا بالنسبة إلى المواضيع من حيث يفكّرها العقل وحسب، وعلى نحو ضروريّ، إنّما من دون أن تكون معطاة البتّة في التّجربة (وعلى الأقلّ ليس مثلما يفكّرها العقل) فإنّ تجريب تفكيرها (إذ يجب أن يكون بالإمكان تفكيرها) سيكون، لاحقًا، محكًّا ممتازًا لما نَعُدّه منهجًا مغايرًا في طريقة التّفكير، أعني أن لا نعرف عن الأشياء قبليًّا إلّا ما نضعه نحن فيها18.

إن هذا التّجريب يلبّي أمنيتنا في النّجاح ويعِد الميتافيزيقا بانتهاج درب العلم الآمنة في قسمها الأول، أعني من حيث تهتمّ بالأفاهيم القبليّة التي يمكن أن نوفّق في إعطائها المواضيع التي تتناسب معها في التّجربة. إذ بوساطة تغيير طريقة التّفكير هذه سنستطيع أن نشرح إمكان المعرفة القبليّة جيدًا، وأكثر، أن نزوّد القوانين، التي تشكّل أساس الطّبيعة قبليًّا بوصفها جملة مواضيع التّجربة، بأدلتها الكافية. وهما أمران كانا ممتنعيْن وفق المنهج السّابق. ولكنّ هذا التّسويغ لقدرتنا على المعرفة القبليّة في القسم الأوّل من الميتافيزيقا، تترتّب عليه نتيجة غريبة، تبدو جدّ مضرّة بكامل هدف الميتافيزيقا الذي تسعى إليه في القسم الثّاني؛ ذلك أنّه لا قدرة لنا البتّة على تخطّي حدود التّجربة الممكنة، مع أنّه تخطٍّ يشكّل، بالضّبط، المطلب الرئيس الأهمّ لهذا العلم. لكن هذا ما عليه بالذات يدور تجريب دليل عكسيّ للتأكّد من صحّة ما ينتج عن ذلك التقدير الأوّل لمعرفتنا العقليّة القبليّة، أعني ألّا تدور إلّا على الظّاهرات، تاركةً، في المقابل، الغرض هو فِيّاه كمتحقّق لِيّاه، إنّما كمجهول منّا. ذلك أنّ ما يدفعنا بالضرورة إلى تخطي حدود التّجربة وكلّ الظّاهرات، هو سعي العقل، على نحو لازم ومشروع، إلى العثور على لامشروط كلّ ما هو مشروط، في الأشياء فِيّاها، وعبر ذلك إلى إتمام سلسلة الشّروط. ففي حال افترضنا أنّ معرفتنا التجريبيّة تنتظم وفقًا للمواضيع بوصفها أشياء هي فِيّاها، ونتج عن ذلك أنّنا لا نستطع أن نفكّر اللّامشروط من دون تناقض، بينما زال هذا التّناقض في حال افترضنا: أنّ تصوّرنا للأشياء، مثلما تعطى لنا، لا ينتظم وفقًا لها بوصفها «أغراض» هي فيّاها، بل إنّ هذه المواضيع، بوصفها ظاهرات، هي التي

تنتظم وفقًا لطريقة تصوّرنا وأنه ينبغي، من ثمّ، أن نجد اللّامشروط لا في الأشياء من حيث نعرفها (من حيث هي معطاة لنا)، بل في الأشياء من حيث لا نعرفها، أعني من حيث هي أشياء فِيّاها: فعندئذ يتبيّن أنّ ما افترضناه بادئ الأمر كمجرّد تجريب هو ذو أساس19. ولم يبق أمامنا الآن، بعد أن أنكرنا على العقل الاعتباري كلّ تقدّم في هذا الحقل فوق الحسّي، إلّا أنّ نحاول أن نرى إن لم يكن ثمّة، في مجال معرفتنا العمليّة، معطيات لنعيِّن أُفْهوم اللّامشروط العقلي المتَجاوِز، ونتخطى، بهذه الطّريقة ونزولًا عند رغبة الميتافيزيقا، حدود كلّ تجربة ممكنة بوساطة معرفتنا القبليّة إنّما الممكنة في المقصد العملي وحسب. وبأسلوب كهذا، أوجد لنا العقل الاعتباريّ على الأقلّ مجالًا لمثل هذا التوسّع، مع أنّه اضطرّ إلى إبقائه فارغًا؛ يبقى لنا إذن أن نملأه بمعطيات عمليّة، لا بل إن العقل يحثّنا على ملئه بها إن أمكن20.

والحال، إنّ هذا التّجريب لتغيير أسلوب الميتافيزيقا السّابق، بالقيام بثورة كاملة فيها اقتداءً بعلماء الهندسة والطبيعة، هو ما فيه يشتغل نقد العقل الاعتباريّ المحض هذا. إنه مبحث في المنهج وليس سِسْتامًا للعلم نفسه، إلّا أنّه يبيّن مع ذلك معالمه بأكملها، سواء لجهة حدوده أم لجهة انبنائه الدّاخليّ كله. ذلك أنّ العقل الاعتباريّ المحض يمتاز بميزة فريدة، هي أنه يستطيع وينبغي عليه أن يقيس قدرته الخاصّة، وذلك بمختلف الطّرق المتّبعة لانتقاء «مواضيع» التّفكير، وأن يستعرض بشكل شامل مختلف طرق طرح المشكلات على نفسه، ويرسم بذلك خطّة سِسْتامٍ كاملة للميتافيزيقا؛ لأنّنا، فيما يخصّ النّقطة الأولى، لا نستطيع في المعرفة القبليّة أن نضيف إلى «المواضيع» إلّا ما يستمدّه الذات المفكِّر من نفسه؛ وفيما يخصّ النّقطة الثانية، لأنّ العقل يشكّل بالنظر إلى مبادئ المعرفة وحدة قائمة بذاتها ومعزولة كليًا، كلّ عضو فيها موجود لأجل كلّ الأعضاء، وكلّ الأعضاء لأجل عضو واحد، كما هو الحال في الجسم المتعضّي، وحدة لا يمكن فيها اتّخاذ مبدأ في صلة واحدة بثقة، من دون البحث في صلته الشّاملة باستعمال العقل المحض كلّه. ولكن من جهة أخرى، تنعم الميتافيزيقا بالحظّ النّادر الذي لا يمكن أن يكون من نصيب أيّ علم عقليّ آخر يعمل على «المواضيع» (إذْ إنّ المنطق لا يهتمّ إلّا بصورة التّفكير بعامّة)، وهو أنّها إذا ما عثرت على درب العلم الآمنة بفضل هذا النّقد، فستتمكّن من أنّ تستملك حقل المعارف التّابعة لها بأكمله، وأن تُنجز إذن عملها وتضعه بين أيدي الأجيال الآتية كي تستعمل كمادة رئيسة لا يمكن الإضافة إليها قط، لأنّها لا تهتمّ إلّا بالمبادئ وحدود استعمالها التي يعيّنها هذا النّقد بنفسه. فالميتافيزيقا بوصفها علمًا أساسيًا ملزمة بهذا التّمام ويُفترض أن يُطبّق عليها القول: «ترى أنّها لم تفعل شيئًا ما دام هناك شيء عليها أن تقوم به »21.

لكن، سيتساءل المرء، ما هو هذا الكنز الذي ننوي أن نتركه للأجيال القادمة من خلال هذه الميتافيزيقا التي طهّرناها بالنقد، إنّما جعلناها، بذلك أيضًا، في حالة من الثّبوت؟ وقد يغلب على الظنّ، إذا ما ألقينا نظرة عابرة على هذا العمل، أنّ فائدتها لن تكون إلا سلبيّة، أي أنّنا لن نجرؤ مرّة على تجاوز حدّ التّجربة بالعقل الاعتباري، وهذه هي، في الواقع فائدتها الأولى. إلّا أنّها ستتحول فورًا إلى فائدة إيجابيّة، إذا ما أدركنا أنّ المبادئ، التي من خلالها يجرؤ العقل الاعتباري على تجاوز حدّه، لن تؤدّي بالفعل إلى توسيع استعمالنا العقليّ، بل إذا ما أمعنا النّظر فيها إلى تضييقه الحتميّ، وذلك من حيث تهدد حقًّا بوضع كلّ شيء ضمن حدود الحساسِيَة التي إليها تنتمي تلك المبادئ أصلًا، وتهدد بالتّالي باستبعاد الاستعمال العقلي (العملي) المحض. وعليه فإن نقدًا كهذا هو حقًّا سلبيّ من حيث يضع حدودًا للعقل الاعتباريّ، لكنّه في الواقع ذو فائدة إيجابيّة ومهمّ جدًا من حيث يلغي، في الوقت نفسه، عائقًا يحد من استعماله العمليّ أو يهدّد حتى بالقضاء عليه، فائدة ندركها، حالما نقتنع بأنّه يوجد، بضرورة كلّيّة، استعمال عمليّ للعقل المحض (هو الأخلاقيّ) فيه يتوسّع هذا العقل حتمًا متعديًّا حدود الحساسِيَة، توسّعا من أجله ليس به حاجة إلى مساعدة العقل الاعتباريّ، لكن يظلّ عليه مع ذلك أنّ يكون محصّنًا ضدّ معارضته كي لا يقع في تناقض ذاتيّ. إنّ إنكار أن النّقد بتأديته هذه الخدمة لنا هو ذو فائدة إيجابيّة يعني القول إنّ الشّرطة ليست بذات فائدة إيجابيّة لأنّ شأنها الرّئيسي

إنّما هو فقط اقفال الباب في وجه أعمال العنف التي يمارسها بعض المواطنين ضد غيرهم من أجل أن يتمكن كلّ واحد من السّعي إلى مطلبه في هدوء وأمان. فأنْ لا يكون المكان والزمان سوى صورتين للحدس الحسّي، وبالتّالي سوى شرطين لوجود الأشياء بوصفها ظاهرات، ثمّ أن لا يكون لدينا من أفاهيم للفاهمة وبالتّالي من عناصر لمعرفة الأشياء، إلّا من حيث يمكن إعطاء هذه الأفاهيم حدوسًا تتناسب معها، وبالتّالي أن لا يمكن أنْ يكون لنا معرفة بأي موضوع كشيء فِيّاه، بل من حيث هو «موضوع» للحدس الحسّي وحسب، أي من حيث هو ظاهرة، فهذا ما سندلّل عليه في القسم التّحليلي من النّقد. ويترتب على ذلك بالطبع أنّ كلّ معرفةٍ نظريّة ممكنة ستنحصر في مجرّد مواضيع التّجربة. إلّا أنّه يجب أن ننتبه جيدًا إلى التّحفظ الآتي: إذا كان لا يمكننا أن نعرف هذه المواضيع بوصفها أشياء فِيّاها، فينبغي أنْ يكون بإمكاننا على الأقلّ أن نفكّرها بما هي كذلك22، وإلا ترتب عن ذلك خُلْف: أنْ يكون ثمّة ظاهرة من دون أن يكون ثمّة شيء ليظهر. والآن لنفترض أنّنا لم نقم على الاطلاق بالتمييز الذي أوجبه هذا النّقد، بين الأشياء بوصفها مواضيع للتجربة وبين هذه الأشياء عينها بوصفها أشياء فِيّاها، فسيكون عندها مبدأ السّببيّة، وبالتّالي الآليّة الطّبيعيّة لتعيّن الأشياء به، ساري المفعول بلا ريب على كلّ الأشياء، بعامّة، بوصفها عللًا فاعلة. ولن يكون بإمكاني أن أقول عن الماهيّة الواحدة بعينها، وعلى سبيل المثل عن النّفس البشريّة، إنّها ذات إرادة حرّة، وإنّها خاضعة في الوقت نفسه للضرورة الطّبيعيّة، أي إنّها ليست حرة، من دون أن أقع في تناقض صارخ، وذلك لأنني تناولت النّفس في كلتا القضيتين بالمعنى الواحد عينه، أي كشيء بعامّة (كشيء فِيّاه) ولم يكن بإمكاني أن أتناولها بصورة أخرى أيضًا من دون نقد مسبق. أمّا إذا لم يكن النّقد مخطئًا حين يعلّمنا أنْ نتناول «الموضوع» بمعنيين مختلفين، أي كظاهرة وكشيء فِيّاه23، وإذا كان تسويغه للأفاهيم الفاهميّة صحيحًا وكان مبدأ السّببيّة أيضًا لا ينطبق بالتّالي إلّا على الأشياء بالمعنى الأول، أي من حيث هي مواضيع للتجربة، وكانت الأشياء عينها لا تخضع لهذا المبدأ بالنظر إلى المعنى الثّاني: فعندئذ نحسب الإرادة الواحدة عينها في الظّاهرة (في الأفعال المرئيّة) خاضعة بالضرورة لقانون الطّبيعة ومن ثمّ غير حرّة، إنّما من جهة أخرى من حيث هي منتمية إلى شيء فِيّاه غير خاضعة له ومن ثمّ حُرّة، من دون أنْ ينتج عن ذلك تناقض. ومع أنّني لا أستطيع إذن أن أعرف نفسي، منظورًا إليها من الوجهة الأخيرة، بوساطة العقل الاعتباري (ولا حتى بوساطة المشاهدة الأمبيريّة)، ولا أستطيع أن أعرف بالتّالي الحريّة كصفة لجوهر أنسب إليه أفعالًا في العالم الحسّي، – لأنّه سيكون عليّ في هذه الحالة أن أعرف جوهرًا كهذا من حيث وجوده، لكن بوصفه غير متعيّن في الزّمان (وهذا ممتنع حيث لا أستطيع أن أسند أُفهومي إلى أي حدس) –، فإنني أستطيع مع ذلك أنّ أفكّر الحريّة، بمعنى أنّ تصوّري لها على الأقلّ لا يحتوي على تناقض إن جاز لنا التّمييز النّقدي بين نمطيّ التصوّر (الحسّي والعقلي) مع ما يترتب على ذلك من حصرٍ لأفاهيم الفاهمة المحضة وبالتّالي للمبادئ المستمدّة منها أيضًا. لكن لو سلمنا: أنّ الأخلاق تفترض بالضرورة الحريّة (بمعناها الأدقّ) كخاصيّةٍ لإرادتنا، من حيث تطرح، بمثابة معطيات قبليّة لعقلنا، مبادئ عملية متأصلة فيه تبدو ممتنعة امتناعًا كليًا من دون افتراض الحريّة، فإذا دلّل العقل الاعتباري على أننا لا نستطيع أن نفكّر الحريّة البتّة: فعندئذ يجب على ذلك الافتراض، أعني الأخلاقي، أن يُخلي بالضرورة المكان لافتراض يتضمّن ضدَّه تناقضًا صارخًا، ويجب من ثمّ على الحريّة ومعها الخلقيّة (التي ضدها لا يتضمّن أي تناقض عندما لا نفترض مسبقًا الحريّة)، أن تخليا المكان لصالح آلية الطّبيعة. ولكن بما أنّه ليس بي حاجة من أجل الأخلاق سوى إلى أن تكون الحريّة لا متناقضة ذاتيًا وإلى أن أستطيع أن أفكّرها على الأقلّ من دون أنْ يكون بي حاجة إلى أن أستزيد، وبما أنّها بذلك لا تضع عائقًا في وجه الآلية الطّبيعية للفعل الواحد عينه (بالنظر إليه من ناحية أخرى) فإن الأخلاقيات تحافظ على موقعها وكذلك الطّبيعيات، الأمر الذي لم يكن ليحدث لو لم يُعْلِمنا النّقد مسبقًا بجهلنا المحتّم إزاء الأشياء فِيّاها، ولو لم يحصر كلّ ما يمكن أن نعرفه نظريًا في مجرد ظاهرات. ويمكننا أن نُبيِّن بوضوح هذه الفائدة الإيجابية لمبادئ العقل المحض النّقدية إذا ما نظرنا إلى أفهوم اللّه وبسيط طبيعة نفسنا، لكنّي أصرف النّظر عن ذلك توخّيًا للإيجاز. لا يسعني إذن أن أسلّم باللّه

والحريّة والخلود لصالح الاستعمال العمليّ الضروريّ لعقلي، إنْ لم أُنكر، في الوقت نفسه، على العقل الاعتباريّ دعواه برؤى مفرطة، لأنّ عليه من أجل بلوغ هذه الرّؤى أن يستعمل تلك المبادئ التي لا تطاول بالفعل إلّا مواضيع التّجربة الممكنة. فإذا طُبّقت مع ذلك على ما لا يمكن أن يكون موضوعًا للتجربة، فستحوّله حقًّا وفي كلّ الأحوال إلى ظاهرة، وتعلن إذن امتناع أيّ توسّع عمليّ للعقل المحض. لذا كان عليّ أن أنسخ العِلْمان كي أفسح في المجال للإيمان. إنّ دُغْمائية الميتافيزيقا، أعني، إنّ التّحكيمة القائمة على إمكان إحْراز تقدّم فيها من دون نقدٍ للعقل المحض، هي المصدر الحقيقيّ لكلّ جُحودٍ معارضٍ للأخلاق ومبالغ في الدّغْمائيّة دائمًا فإذا لم يكن من الصّعب أن نورث الأجيال القادمة ميتافيزيقا مُسَنْتَمَة على ضوء نقد العقل المحض، فإنّ ذلك سيكون هديّة لا يستهان بها: - سواءً نظرنا فقط إلى التّثقيف الذي يمكن أن يحصّله العقل سالكًا درب العلم الآمنة، بالمقارنة مع خبطه العشوائي وتيهانه المتهوّر في غياب النّقد؛ - أم نظرنا إلى تضييع الوقت الذي وفّرناه على الشّبيبة التي تتوق إلى المعرفة، والتي تلقى من الدّغْمائيّة العادية تشجيعًا بالغًا منذ الصّغر على أن تماحك حول أشياء لا تفهمها، ولن يفهمها يومًا أيّ إنسان في العالم، أو على السّعي وراء اختلاق أفكار وآراء جديدة، فتهمل اكتساب العلوم المتعمّقة؛ - أم أخذنا بالحسبان، بخاصّة، فائدتها التي لا تقدر بثمّن، وهي أنّها تضع حدًّا لكلّ الاعتراضات المضادّة للخلقيّة وللدّين، على الطّريقة السّقراطيّة، أي بأوضح الأدلّة على جهل الخصوم، وذلك لكلّ العصور القادمة. لأنّه كان يوجد في العالم دائمًا ميتافيزيقا ما، وستظلّ توجد بلا شكّ في المستقبل أيضًا، إنّما ستصحبها كذلك جدليّات للعقل المحض لأنّها طبيعيّة فيه. ولذا فإنّ مطلب الفلسفة الأوّل والأهمّ هو أن تخلّصه نهائيًا من كلّ تأثير مؤذٍ بسدّ مصدر الأخطاء.

رغم هذا التّغيير المهم في حقل العلوم، والخسارة التي مُني بها العقل الاعتباري في ملكيّته الخياليّة حتى الآن، فإن كلّ ما يتعلق بمطلب البشريّة العامّ، وما استفاد العالم حتى الآن من تعاليم العقل المحض سيبقى مع ذلك على فائدته المعهودة. فالخسارة لن تصيب إلّا احتكار المدارس، ولن تمسّ مصلحة البشر على الإطلاق. وإنّي لأسأل أكثر الدّغْمائيّين صلابة عما إذا وصل الدّليل على ديمومة النّفس بعد الموت، المستمدّ من بساطة الجوهر، أو الدّليل على حريّة الإرادة في معارضة الآليّة العامّة من خلال التّمييزات الدّقيقة، إنّما العاجزة، بين الضّرورة العمليّة الذاتيّة والموضوعيّة، أو الدّليل على وجود اللّه انطلاقًا من أفهوم الجوهر الأكثر واقعيّة (انطلاقًا من عَرَضِيَّة المتغيّر ووجوب المحرّك الأول)، أسأله عما إذا كانت كلّ هذه الأدلّة، بعد انطلاقها من المدارس، قد وصلت يومًا إلى الجمهور وأثّرت في إقناعه أدْنى تأثير؟ ففي حال لم يحصل هذا، ولم يكن من الممكن توقع حصوله البتّة بسبب أنّ الفاهمة البشريّة العاميّة غير مؤهلة لمثل تلك الاعتبارات اللّطيفة؛ وبالأحرى، في حال، وفيما يخصّ النقطة الأولى، كان على الاستعداد الملاحظ في طبيعة كلّ إنسان، والذي لا يمكن إرضاؤه البتّة بما هو زمني (من حيث لا يتسع لكلّ مقاصده)، أنْ يخلق الأمل بحياة أخرى؛ وفي حال، وبالنظر إلى النّقطة الثّانية، كان مجرد التّوضيح البيّن للواجبات في معاكسة كلّ تطلّعات الميول كافيًا لتوليد الوعي بالحريّة؛ وفي حال، وبالنظر أخيرًا إلى النّقطة الثّالثة، كان النّظام والجمال والعناية، أعني في حال كانت كلّ هذه الصّفات الرّائعة والبادية في كلّ مكان في الطّبيعة، كافية لوحدها أن تولّد الاعتقاد بخالق عظيم وحكيم للعالم؛ إذا كان ذلك كافيًا لوحده لانتشار تلك القناعات، من حيث هي قائمة على أسس عقلية، في أوساط الجمهور، فعندئذ لن تكون تلك المِلْكيّة محميّةً وحسب بل، ستزداد هَيْبَتها، إذْ نتيجة لما ذكرناه ستتعلّم المدارس، والحالة هذه، أنّه ينبغي عليها ألّا تدّعي، بمثل هذه السّهولة وفي نقطة تتعلّق بمطلب البشر العام، رؤية أوسع وأسمى من تلك التي يمكن أنْ يتوصّل إليها السّواد الأعظم (الأكثر جدارة باحترامنا)، وأن تقتصر إذن على تهذيب تلك الأدلّة المفهومة عامّة والكافية من الوجهة الأخلاقيّة. إن التّغيير لا يمسّ إذن إلّا ادّعاءات المدارس الصّلْفة التي ترغب في أنّ ترى نفسها في هذه النّقطة (كما هو الحال عليه حقًّا في العديد من النّقاط الأخرى) بمثابة العارف والمؤتمن الوحيد على تلك الحقائق التي

تطلع الجمهور على مجرّد استعمالها محتفظة بالمفتاح لنفسها (ما نجهله أنا وهو، يريد أن يتظاهر بأنه يعلمه لوحده) 24. إلّا أنّه [التغيير] يأخذ بالحسبان دعوى للفيلسوف الاعتباري أكثر مشروعيّة: فهو سيبقى دائمًا المؤْتَمن الوحيد على العلم المفيد للجمهور من حيث لا يدري، أعني نقد العقل المحض؛ ذلك أنّ النّقد لن يصبح يومًا ما شعبيًا، ولن يكون به حاجة إلى هذه الشّعبية، لأنّه مثلما يمتنع على الشّعب استيعاب دقّة حجج الحقائق المفيدة كذلك لا تخْطر بباله قطّ الاعتراضات المماثلة في الدّقة على تلك الحجج. وفي المقابل، ولأنّ المدرسة، مَثَلها مَثَل كلّ إنسان يطمح إلى النّظر الاعتباريّ، توغل حتمًا في الحجج والاعتراضات على السّواء، ستكون ملزمة بأن تحتاط، على نحو حاسم من خلال التقصّي الدّقيق لحقوق العقل الاعتباريّ، للفضيحة التي ستلفت عاجلًا أم آجلًا أنظار الشّعب، بسبب الخلافات التي سيتورّط فيها حتمًا الميتافيزيقيون (والروحيّون بما هم كذلك في النّهاية) في غياب النّقد، والتي ستشوّه بالتّالي تعاليمهم. فبهذا النّقد وحده يمكن أن تقطع جذور كلّ من المادية والقدّرية والإلحاد والزندقة والتعصّب والتطيّر، أي كلّ ما يمكن أن يصبح مضرًا بعامّة، وأخيرًا أيضًا المثالية والرِّيبية اللّتين تهدّدان المدارس بخاصّة حيث يصعب انتشارهما بين الجمهور. فلو تفضّلت الحكومات بالاهتمام بشؤون العلماء لكان من الأَجْدر بعنايتها الحكيمة إنْ بالعلوم أم بالإنسان، أنْ تشجّع حريّة نقدٍ كهذا من حيث يمكن أنْ يُسهم في وضع أسس ثابتة للمعالجات العقلية، بدلًا من أنّ تؤيّد مسخرة استبداد المدارس التي تصرخ محذّرة من الخطر المحيق بالمصلحة العامّة كلما مزّقنا ما نسجته من خيوط عنكبوتيّة لم يلاحظها الجمهور ولن يحسّ إذن بفقدانها.

إن النّقد لا يعارض الأسلوب الدّغْمائي للعقل في معرفته المحضة من حيث هي علم، (إذ إنّ على العلم أن يكون دائمًا دُغْمائيًا، أعْني أن يقيم براهين قاطعة بالاعتماد على مبادئ قبليّة)، بل هو يعارض الدّغْمائية، أعني الدّعوى القائلة بإمكان إحْراز التقدّم بمعرفة محضة مستمدّة من أفاهيم (المعرفة الفلسفيّة) وفقًا لمبادئ كتلك التي يستعملها العقل من زمن بعيد، من دون أن نسْتعلم كيف وبأيّ حق توصّلنا إلى ذلك. فالدُغْمائية هي إذًا الأسلوب الدّغْمائي للعقل المحض من دون نقد مسبق لقدرته الخاصّة. ولذا فإنّ على تلك المعارضة ألا تدافع عن السّطحية الثّرثارة بأن تدّعي لها اسم الشّعبية، ولا، بأيّ حال، عن الرّيبية التي تنوي القضاء على الميتافيزيقا كلّها؛ بل إنّ هذا النّقد هو التّمهيد الضروريّ الموقت من أجل تأسيس الميتافيزيقا كعلمٍ يجب أن يُنفَّذ بالضرورة دُغْمائيًا وسستاميًّا وفق أكثر المطالب صرامة، أعني وفق الأسلوب المدرسيّ (وليس الشّعبيّ). فلا بدّ من أنّ نتقدّم إليه بهذا المطلب لأنّه يتعهّد بالقيام بشؤونه بطريقة قبليّة كليًّا مرضيًا بالتّالي العقل الاعتباريّ إرضاءً تامًا. وعند تحقيق الخطّة التي رسمها النّقد، أعني في سستام الميتافيزيقا المقبل، سيكون علينا أن نتبع المنهج الصّارم الخاص ب. ڤولف الشّهير، كبير الفلاسفة الدّغْمائيين جميعًا، والذي قدّم لنا لأوّل مرّة مَثَلًا (من خلاله أصبح رائدًا لروح التّعمّق الذي لم ينطفئ بعد في ألمانيا) لكيفيّة سلوك درب العلم الآمنة بوساطة إقرار المبادئ وفقًا لقوانين، والتعْيين الواضح للأفاهيم، ومحاولة إقامة الدّلائل البيّنة، وتجنّب القفزات المتهوّرة في الاستنتاجات. ولذلك كله كان ڤولف مؤهّلًا جدًا لتوجيه علم كالميتافيزيقا نحو تلك الدّرب لو خطر بباله أن يمهّد الطّريق لذلك بنقد الآلة، أي العقل المحض نفسه. وذاك نقص لا يمكن أن ينسب إليه بقدر ما ينسب إلى طريقة التّفكير الدّغْمائية السّائدة في عصره. كذلك ليس على الفلاسفة، وسواء منهم الذين عاصروه أم الذين سبقوه على مرور الأجيال كلّها، أن يلوم بعضهم بعضًا في هذا الصّدد. أمّا من يرفض نمط تعليمه، ويرفض معه أيضًا أسلوب نقد العقل المحض فلا يمكن أن يكون قصده سوى التّخلص من قيود العلم، وتحويل العمل إلى لهو، واليقين إلى ظنّ، والفلسفة إلى فَلْذَقة25.

أمّا بالنسبة إلى هذه الطّبعة الثّانية، فإنّي أردت، كما ينبغي، ألا تضيع الفرصة من دون أن أزيل قدر الإمكان الصّعوبات والالتباسات التي قد تكون أدّت إلى عدة تأويلات خاطئة عندما حاكم هذا الكتاب رجال ثاقبو النّظر،

وربّما لم يكن ذلك من دون خطأ منّي. أمّا في القضايا نفسها، وفي أدلّتها، وفي الخطة إنْ من حيث الشّكل أم من حيث التّمام، فلم أجد ما أغيّرهُ، والأمر يعود من جهة إلى طول تدقيقي في فحص النّقد قبل عرضه على الجمهور، ومن جهة أخرى إلى قوام الشّيء نفسه أعني إلى طبيعة العقل النّظريّ المحض الذي ينطوي على بنية عضويّة حقيقيّة حيث كلّ شيء هو عضو، أي حيث يكون الكلّ من أجل الواحد، وكلّ واحد من أجل الكلّ، وحيث لا بدّ إذًا من أنّ نتبيّن عند الاستعمال كلّ شائبة مهما كانت ضئيلة، سواء كانت سهوًا (غلطًا) أم نقصًا. وسيوثّق السّستام ثباته هذا في المستقبل أيضًا، كما أتمنّى. وما يجعلني أثق بذلك، بحقّ، ليس زعمًا ذاتيًّا صلفًا بل مجرّد وضوح الدّلالة الذي ينتهي إليه التّجريب نظرًا إلى تساوي النّتيجة: انطلاقًا من أبسط العناصر وصولًا إلى مجمل العقل المحض، ورجوعًا من المجمل (لأنّه أيضًا معطى لَيّاه من خلال مقصده النّهائي في المجال العملي) إلى كلّ جزء، من حيث تؤدي محاولة تغيير أدق الأجزاء فورًا إلى تناقضات لا في السّستام وحسب بل، في العقل البشريّ بعامّة. غير أنّ العرض ما زال به حاجة إلى المزيد من العمل عليه؛ وقد حاولت في هذه الطّبعة تحسينه تحسينًا ينبغي أن يُزيل من ناحية، سوء فهم الأستطيقا، وبخاصّة في أفهوم الزّمان، ومن ناحية أخرى الالتباس في تسويغ أفاهيم الفاهمة، ومن ناحية ثالثة النّقص الموهوم في وضوح بداهة الأدلّة على مبادئ الفاهمة المحضة، وأخيرًا التّأويل الخاطئ للمغالطات بصدد السّيْكولُجيا العقلية. إلى هنا (أي إلى نهاية الباب الأوّل في الجدليّات المجاوِزة) تنتهي تعديلاتي في الصّياغة26، لأنّ الوقت كان قصيرًا ولأنّي لم ألاحظ، بالنّظر إلى البقيّة، أيّ سوء فهم من قبل الفاحصين الأخصائيين غير المنحازين الذين، من دون أن يتسنّى لي أن أذْكرهم مشيدًا بهم كما ينبغي، سيجدون مراعاتي لملاحظاتهم في المواضع المناسبة. بيد أنّ هذا التحسين قد أدّى إلى خسارة ضئيلة للقارئ لم يكن بوسعي تجنّبها، من دون أن أجعل حجم الكتاب ضخمًا جدًا، وهي أنّه كان عليّ أن أحذف أو أختصر مختلف الأمور التي ليس لها علاقة جوهرية بتمام العمل ككلّ، إنّما التي لا يرغب بعض القراء في الاستغناء عنها، من حيث يمكن أن تكون مفيدة لأغراض أخرى. وذلك لكي أفسح في المجال أمام عرضي هذا الأقرب تناولًا، على ما أتمنّى، والذي لا يغيّر في الأساس شيئًا بالنظر إلى القضايا، وحتى إلى أدلّتها، إنّما يختلف في منهجه في بعض المواضع عن العرض السّابق إلى حدّ أنه لم يكن بوسعي أن أكتفي ببعض الإدخالات. والخسارة الضّئيلة هذه، التي يمكن التّعويض عنها على أيّ حال وبحسب الرّغبة بالمقارنة بالطبعة الأولى، سيعوَّض عنها، في الغالب على ما آمل، الوضوح الأكبر. ولقد لاحظت، بغبطة، في مختلف الكتابات المنشورة (منها بصدد نقد بعض الكتب ومنها في مباحث خاصّة) أنّ روح التّعمّق السّائد في ألمانيا لم يمت، بل عَلَتْ عليه لمدّة قصيرة لهجة من الحريّة المتَعبْقِرة درجت في الفكر، وأنّ صعوبة دروب النّقد الشّائكة – المؤدية إلى علم للعقل المحض يمتاز بكونه مدرسيًّا ويتمتّع، بفضل ذلك وحده، بالبقاء ومن ثمّ بالضرورة القصوى – لم تمنع العقول الجريئة النّيّرة من انتهاجها. فإلى هؤلاء الرّجال الأفاضل الذين يتمتّعون، بالإضافة إلى عمق رؤيتهم، بحسن موهبة العرض الواضح (الأمر الذي هو بخاصّة ليس في وسعي) أعهد بمهمّة إكمال المعالجة التي ربّما ما تزال غير واضحة كفاية في بعض المواضع؛ فليس الخطر على المرء، في هذه الحالة، أن يُدحض بل أنْ لا يُفهم. أمّا من ناحيتي فلم يعد بوسعي بعد الآن أنْ أخوض المجادلات رغم أنني سأكون دقيق التّنبّه إلى كلّ الإشارات سواء كانت من قبل الأصدقاء أم من الأخصام، كي أستعملها في التّنفيذ المقبل للسستام وفق هذا التّمهيد. وبما أنّي طعنت في السّن أثناء هذه الأعمال (في هذا الشّهر دخلت السّنة الرّابعة والستّين من عمري) فعليّ، إذا ما أردت تنفيذ خطتي في تقديم ميتافيزيقا للطّبيعة وللأخلاق أيضًا، تأكيدًا لصحة نقد العقل النّظريّ والعملي معًا، أنْ أستفيد من وقتي خير استفادة، وأن أترقّب توضيح الالتباسات، التي يصعب تجنّبها في مثل هذا العمل بادئ الأمر والدفاع عن العمل بأكمله على أيدي الرّجال الأفاضل الذي تبنّوه. إن كلّ مبحث فلسفيّ يُجرّح في بعض المواضع (إذ لا يمكن أن يظهر مدرّعًا كالمبحث في الرّياضة)، غير أنّ مُتَعَضّي السّستام، من حيث هو وحدة كاملة، لا يتعرّض للخطر على الإطلاق، إذ لا توجد إلّا قلّة ممن يتمتّعون بالمرونة الفكرية اللّازمة لاستيعاب السّستام إذا كان جديدًا،

ويقلّ العدد أكثر إذا بحثنا عمن يرغب في ذلك، لأنّ منهم من لا يحبّذ أيّ جديد. وقد تتراءى للمرء أيضًا تناقضات في كلّ كتاب، وبخاصّة في ذلك الذي يتقدّم بحريّة، إذا ما قارن بعض المقاطع المنتزعة من ترابطها بعضًا ببعض، ممّا قد يشوّه العمل في نظر من يعتمد حكم الغير؛ في حين أنّ من استوعب الفكرة بأكملها فسيتمكن من إزالة هذه التّناقضات بكلّ سهولة. ولكن، إذا كانت النّظريّة مستقرّة وثابتة ضمنيًا فإن الفِعْل وردّ الفِعْل اللّذين يهدّدانها بادئ الأمر، سيسهمان، مع مرور الزّمن، في صقلها وتهذيبها، وكذلك في إكسابها التّنميق اللّازم خلال مدّة قصيرة إذا ما اهتمّ بها أناس ذوو نزاهة وبصيرة وشعبيّة حقيقيّة.

كونيسبرغ، نيسان ١٧٨٧

5 modo maxima rerum, tot generis nastique potens ..nunc trahor exul, inopt.. - Ovid. Metam.

6 تُسمع من حين إلى آخر شكاوى حول ضحالة نمط التّفكير في عصرنا وانحطاط العلم المؤسّس. لكنّي لا أرى أنّ العلوم التّي أساسها مدعّم جيّدًا، كالرياضة والطبيعيات الخ... تستحقّ أدنى اتّهام بل إنّها على العكس تدعم شهرتها القديمة في التّعمّق بل تتخطّاها في الآونة الأخيرة. والحال، إنّ الرّوح الذي لها قد يبدو فعّالًا في أنواع أخرى من المعارف لو كلّفنا نفسنا بدءًا عناء تصويب مبادئه. أما في غياب ذلك، فإنّ اللامبالاة والشكّ والنقد الصارم في النّهايّة، تشكل بالأحرى أمارات نمط تفكير متعمّق. إن عصرنا هو، بخاصة، عصر النّقد الذي يجب أن يخضع كل شيء له. وغالبًا ما يودّ الدّين، عبر قدسيته، والتشريع، عبر جلاله، أن يتملصا منه. لكنهما بذلك يثيران ضدّهما ظنونًا محقة، ولا يمكنهما أن يطمحا إلى ذلك الاحترام الصّادق الذي يوليه العقل لمن يفوز في امتحانه العلني الحرّ وحسب.

7 يقابل ص 103. 105من هذه الطّبعة [الألمانية الثانية] أي ما يقابل هنا {14}: الانتقال إلى تسويغ المقولات المجاوز (م. و.).

8 أو اسكولائي نسبة إلى الاسكولائيّة التّي ازدهرت في القرون الوسطى الأوروبيّة (م. و.).

9 Tecum habita et noris, quam sit tibi curta supellex. Persius.

10 spezifisch.

11 skeptisch.

12 ص 231من هذه الطّبعة [الألمانيّة الثانية]. يمكن إهمال كامل هذه الفقرة الأخيرة، التي تعود إلى الطبعتين الألمانيتيْن الأولى والثانية، فلا تهمّ القراءة العربيّة بشيء؛ يكفي أن أشير أنّ العربيّة تقضي بعرض القضيّة دائمًا على صفحة اليمين، وبعرض نقيضها على صفحة اليسار (م. و.).

13 رأس الرّجاء الصّالح. (م. و.).

14 بإزاء Konstruction تجنّبًا للبس ممكن فيما لو قلت: بناء أو تشييد، والمقصود هو إظهاره في الحدس: « فأنا أرسم مثلثًا بتصوّر الموضوع المتناسب مع هذا الأفهوم إمّا بمجرّد المخيّلة في الحدس المحض، وإمّا وفقًا لهذا الأخير على الورق في الحدس الأمبيري» (انظر في المنهجيّات: ضبط العقل المحض في استعماله الدّغمائي) (م. و.).

15 = المطلب أو المراد، راجع المصطلحات (م. و.).

16 لا أتبع هنا، اتباعًا دقيقًا، مسار تاريخ المنهج التجريبيّ الذي لا تعرف بداياته الأولى معرفة جيدة.

17 أجمع ظاهرة على ظاهرات، بخلاف الشائع، لأميّزها من ظواهر جمع ظاهر في مثل قولنا: ظواهر الأمور (م. و.).

18 إن هذا المنهج المستعار من علماء الطّبيعة يقوم إذن على البحث عن عناصر العقل المحض في ما يمكن أن نثبته أو نرفضه بوساطة التّجريب. والحال، إنّه لا يمكن، من أجل فحص قضايا العقل المحض، القيام بأيّ تجريب على «مواضيع» ها (كما في علم الطّبيعة)، وبخاصة عندما تجازف هذه القضايا خارج حدود كل تجربة ممكنة. لا يمكن إذن إجراء هذا الفحص إلّا على أفاهيم ومبادئ مسلّم بها قبليًا ومنظور إليها من حيث يمكن لتلك المواضيع عينها أن نرى من جهتين مختلفتين: من جهة، بوصفها مواضيع للحواس وللفاهمة في التّجربة، ومن جهة أخرى، بوصفها مواضيع لا نفعل سوى أن نفكرها، أي بوصفها على أبعد تقدير مواضيع للعقل المنعزل والساعي إلى تجاوز حدود التّجربة؛ أعني من وجهتي نظر مميزتين. والحال إنه، إذا حدث أن حصل توافق مع مبدأ العقل المحض في حال نظرنا إلى الأشياء من وجهة النّظر المزدوجة هذه، بينما حدث نزاع حتميّ بين العقل وذاته في حال نظرنا إليها من وجهة نظر واحدة، فإن التّجريب يحكم عندئذ لصالح صحة ذلك التّمييز.

19 تجريب العقل المحض هذا يشبه كثيرًا تجريب الكيميائيين الذين يطلقون عليه أحيانًا عمليّة التّحويل، إنما يسمونه عمومًا الأسلوب التّأليفيّ. فتحليل الميتافيزيقيّ يميّز في المعرفة القبليّة المحضة بين عنصرين مختلفين جدًا، هما الأشياء كظاهرات ثم الأشياء فِيّاها. أما الجدليّات فتعيد جمعهما كي يوافقا المثال العقلي الضروري للامشروط، وترى أنّ هذه الموافقة لا تحصل إلّا من خلال ذلك التّمييز الذي هو، من ثمّ، تمييز صحيح.

20 فقد أثبتت القوانين المركزيّة لحركات الأجرام السماويّة بشكل يقيني ما كان اتخذه كوبرنيقوس كمجرّد فرض في بادئ الأمر، كما دلّلت في الوقت نفسه على القوة غير المرئيّة التّي تربط بنيان العالم (التجاذب النيوتني)، والتي كانت ستبقى غير مكتشفة إلى الأبد لو لم يتجرّأ، وبطريقة تناقض الحواس إنّما حقيقيّة، على أن يرجع الحركات التّي لاحظها، لا إلى مواضيع الفضاء، بل إلى المشاهد. ومع أنّ قلب طريقة التّفكير المعروض في النّقد والمماثل للفرض السابق قد أُقيم عليه الدّليل، في الكتاب نفسه، على وجه اليقين لا الاحتمال انطلاقًا من قوام تصوّراتنا للمكان والزمان والأفاهيم الأوليّة للفاهمة، فإنّني أطرحه، في هذا التّصدير، بوصفه مجرّد فرض، وذلك فقط كي ألفت الانتباه إلى التّجارب الأولى لتغيير كهذا، التّي تكون دائمًا افتراضيّة.

21 nil actum reputans

si quid superesset agendum .

22 كي أعرف موضوعًا ما عليّ أن أستطيع إثبات إمكانه (سواء بوساطة شهادة التّجربة على تحققه أم قبليًا بوساطة العقل). غير أنني أستطيع أن أفكر ما أشاء شرط ألّا أناقض نفسي، أي شرط أن يكون أفهومي مجرّد فكرة ممكنة، وإن لم يكن بإمكاني أن أضمن ما إذا كان أم لم يكن، ضمن جملة الإمكانات كلها، «موضوع» متناسب معها. ولكن من أجل إضفاء صدقيّة موضوعيّة (أي إمكان واقعيّ، لأن الإمكان الأوّل كان منطقيًا وحسب) على أفهوم كهذا يلزمني شيء ما إضافيّ، إنّما ليس من الضّروريّ أن نبحث عن هذا الإضافيّ في مصادر معرفيّة نظريّة، بل قد نقع عليه أيضًا في المصادر العمليّة.

23 وعليه وجب، بالعربيّة، تمييز الموضوع Gegenstand كظاهرة من «الموضوع» Objekt كشيء فيّاه (م. و.).

24 quod mecum nescit, solis vult scire videri.

25 محبّة الذوقسا = الرأي في معارضة محبّة الصوفيا = الحكمة. أقول إذن: فَلْذَقَة، قياسًا على فلسفة (م. و.).

26 لا يسعني أن أسمي توسيعًا حقيقيًا، وحصرًا في طريقة التّدليل، سوى ما قمت به من نقض جديد للمثاليّة السيكولوجيّة، ومن تدليل قاطع (الوحيد الممكن على ما أعتقد) على الواقعيّة الموضوعيّة للحدس الخارجي ص 275(*). فمهما بدت المثاليّة بريئة (الأمر الذي لا يطبق عليها بالفعل) بالنظر إلى غايات الميتافيزيقا الأساسيّة، فإنها لفضيحة دائمة للفلسفة وللعقل البشري بعامّة أن يكون علينا أن نسلم بوجود الأشياء الخارجة عنا (والتي إنما نستمد منها مادة المعارف كلها حتى لحسّنا الباطن) معتمدين على مجرّد الاعتقاد، وأن لا نستطيع، إذا ما خطر على بال أحدهم أن يشكك فيه، أن نعارضه بدليل شاف. وبما أنه يوجد في مصطلحات الدّليل من السطر الثالث إلى السادس(*) بعض الغموض أرجو تبديل هذا المقطع على النّحو الآتي. «إن هذا الدّائم لا يمكن أن يكون حدسًا فيّ لأن كل أسس تعيين وجودي التّي يمكن أن تصادف فيّ، هي تصوّرات وبها حاجة، بما هي كذلك بالذات، إلى دائم مختلف عنها، يكون بالإمكان أن نعيّن بالصلة معه تبدّلها، وبالتّالي وجودي في الزّمان حيث تتبدل». وسيعترض، على الأرجح، على هذا الدّليل بالقول: إني لا أعي مباشرة إلّا ما في داخلي، أي تصوّري للأشياء الخارجة عني، وسيبقى، من ثمّ، من غير المحسوم ما إذا كان ثمة شيء متناسب معه خارجًا عنّي أم لا. غير أني أعي وجودي في الزّمان (وقابليته للتعيّن فيه من ثم) من خلال التّجربة الباطنة، وهذا أكثر من مجرّد وعي بتصوّري، إلّا أنه يساوي، مع ذلك، وعيي الأمپيريّ بوجودي الذي لا يتعيّن إلّا من خلال الصّلة مع ما هو مربوط بوجودي وخارجٌ عنّي. فوعيي بوجودي في الزّمان هو إذًا مربوط هُويًا بوعي العلاقة بما هو خارج عني. فالتجربة إذًا لا الاختلاق، والحس لا المخيلة هما اللذان يربطان بين الخارج وحسي الباطن ربطًا لا ينفصم، ذلك أن الحس الخارجي هو فِيّاه صلة بين الحدس وشيء ما متحقق خارجًا عني، وواقعيّته بخلاف التّخيل، ليست قائمة إلّا على أنّه ينبغي أن يرتبط بالتجربة الباطنة عينها كشرط لإمكانها، ارتباطًا لا ينفصم، الأمر الذي إنّما يحصل هنا. ولو كان بإمكاني أن أربط بين الوعي الذهنيّ بوجودي في تصوّر «أكون» الذي يواكب كل أحكامي وكل أفعال فاهمتي، وبين تعيين وجودي بوساطة الحدس العقليّ، لما كان وعي العلاقة بشيء خارج عني متعلقًا بالضرورة بهذا التّعيين. والحال إن ذلك الوعي العقليّ متقدم إلّا أن الحدس الباطن، الذي فيه وحده يمكن أن يتعيّن وجودي، هو حسّي ومرتبط بالشرط الزّماني؛ وبما أنّ هذا التّعيين، وبالتّالي التّجربة الباطنة عينها، يتوقّف على دائم ما غير موجود فيّ ولا يوجد بالتّالي إلّا في شيء خارج عني عليّ أن أنظر إلى نفسي بالعلاقة معه، فإن واقعيّة الحس الخارجي ترتبط إذن بالضرورة بواقعيّة الحس الباطن من أجل إمكان التّجربة بعامّة. ومعناه: بقدر ما أعي وجود أشياء خارجة عني متعلقة بحسي، أعي أيضًا وجودي الذاتي المعيّن في الزّمان. ولكن مسألة مع أيّة حدوس معطاة تتناسب فعلًا مواضيع خارجة عني وتكون، من ثم، تابعة للحس الخارجي ومنتسبة إليه لا إلى المخيلة، فمسألة يجب أن تحسم بموجب القواعد التّي يُميَّز بناء عليها بين التّجربة بعامّة (بما فيها التّجربة الباطنة) والتخيّل، وذلك في كل حالة خاصة على حدة، على أن تكون القاعدة القائلة: إنه توجد فعلًا تجربة خارجيّة، هي المبدأ دائمًا. ويمكننا أن نضيف هنا الملاحظة الآتية: إن تصوّر دائم ما في الوجود ليس هو التصوّر الدّائم، لأن هذا الأخير يمكن أن يكون كثير التّحول والتبدّل ككلّ تصوّراتنا بما فيها تصوّرات المادة ويكون على صلة مع ذلك، بدائم ينبغي له هو أن يكون، تبعًا لذلك، شيئًا خارجًا عني ومختلفًا عن كل تصوّراتي، شيئًا يكون وجوده متضمّنًا في تعيين وجودي الخاصّ بالضرورة، فلا يشكل معه سوى تجربة واحدة لم تكن لتحصل باطنًا لو لم تكن في الوقت نفسه

خارجيّة (جزئيًّا). أما كيف ذلك، فلا يمكن أن نفسّره هنا أكثر مما يمكن أن نفسّر كيف نفهم بعامّة ما هو ثابت في الزّمان وما تزامنه مع المتبدل يولّد أفهوم التغيّر.

(*) قارن مع الدليل على دحض المثاليّة (م. و.).

مدخل

I

في الفرق بين المعرفة المحضة والمعرفة الأمپيريّة

تبدأ معرفتنا كلّها مع التّجربة، لا ريب في ذلك البتّة؛ إذ كيف ستستيقظ قدرتنا المعرفيّة إلى العمل إن لم يتمَّ ذلك من خلال مواضيع تصدم حواسّنا، فتسبب من جهة، حدوث التصوّرات من تلقائها، وتحرِّك من جهة أخرى، نشاط الفهم عندنا إلى مقارنتها، وربطها أو فصلها، وبالتّالي إلى تحويل خام الانطباعات الحسّية إلى معرفةٍ بالمواضيع تسمّى التّجربة؟ زمنيًا، لا تتقدّم، إذن، أيّ معرفة عندنا على التّجربة، بل معها تبدأ جميعًا.

لكن، على الرّغم من أنّ معرفتنا كلّها تبدأ مع التّجربة، فإنّها مع ذلك لا تنبثق بأسرها من التّجربة. لأنّه من الجائز أن تكون معرفتنا التجريبيّة هي الأخرى مركّبة مما نتلقّاه من الانطباعات الحسّية، وما عن قدرتنا المعرفيّة (المحَفَّزة وحسْب بالانطباعات الحسّية) يصدر تلقائيًّا ويُشكّل إضافة لا نفرّقها عن المادّة الأوليّة قبل أن يكون طول التّمرّن قد نبّهنا وجعلنا ماهرين في تمييزها منها.

ثمّة إذًا سؤال ما زال به حاجة على الأقلّ إلى بحث أكثر دقّة، ولا يجاب عنه فورًا من اللّمحة الأولى، وهو: هل يوجد نوع من المعرفة مستقلّ عن التّجربة وحتى عن جميع الانطباعات الحسّية؟ وتسمّى مثل هذه المعارف قبليّة، وتُفرَّق عن المعارف الأمپيريّة التي مصدرها بعديّ، أي في التّجربة.

ولا تزال هذه العبارة غير متعيّنة بما يكفي للدلالة على كلّ المعنى المناسب للسؤال المطروح؛ إذ يقال عادة بصدد بعض المعارف المستمدّة من مصادر تجريبيّة: إننا قادرون عليها قبليًّا أو نشارك فيها لأنّنا لم نشتقها مباشرة من التّجربة، بل من قاعدة عامّة استمدّت هي الأخرى، مع ذلك، من التّجربة. ويقال عن امرئٍ قوّض أساس منزله: إنه كان بوسعه أنْ يعْلم قبليًّا أنّه سينهار، بمعنى أنّه لم تكن به حاجة إلى انتظار تجربة تحقّق الانهيار. ومع ذلك، لم يكن بوسعه أنْ يعْلمه قبليًّا على نحو كلّيّ تمامًا. ذلك أنّه كان يجب أنْ تكون التّجربة قد أفادته أنّ الأجسام ثقيلة وأنّها، من ثمّ، تقع ما إنْ نرفع دعائمها.

سنفهم إذن، لاحقًا، ب. معارف قبليّة لا تلك المستقلّة عن هذه التّجربة أو تلك، بل المستقلّة بالتمام عن كلّ تجربة.

وتضادّها المعارف الأمپيريّة أو تلك التي هي ممكنة بعديًّا وحسب، أعني بالتجربة. لكننا نسمّي محضة، تلك التي من بين المعارف القبليّة لا يخالطها أيّ شيء أمپيريّ البتّة. فقضيّة مثل: كلّ تغيّر له سببه، هي قضيّة قبليّة إنّما ليست محضة. لأنّ التّغيّر هو أُفْهوم يمكن أن يُستخرج من التّجربة وحسب.

II

لدينا معارف قبليّة معيّنة،

حتى الفاهمة العاميّة لا تخلو من مثلها

ويلزمنا الآن علامة يمكن لنا معها أن نفرّق باطمئنان بين معرفة محضة وأخرى أمپيريّة. فالتجربة تُعلِمنا حتمًا أنّ شيئًا ما هو على هذا النّحو أو ذاك، لكن، لا أنّه لا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه. إذًا، وأولًا: إنْ وجدت قضيّة تفكّر هي وضرورتها معًا فستكون حكمًا قبليًّا، فإن كانت هذه القضيّة، إلى ذلك، غير مشتقّة إلّا من قضيّة ضروريّة هي الأخرى فستكون قبليّة إطلاقًا. وثانيًا: إنّ التّجربة لا تُعطي قط لأحكامها كلّيّة حقيقيّة وصارمة، بل كلّيّة مُفترضة ومقارنة (من خلال الاستقراء) بما معناه تحديدًا: في كلّ ما شاهدناه حتى الآن، بالغ ما بلغ، لم نعثر على أيّ استثناء لهذه القاعدة أو تلك. ينتج، إذن، أنّ حكمًا يفكّر بكلّيّة صارمة أي على نحو لا يقبل مجرّد استثناء ممكن، هو حكم لا يُشتقّ من التّجربة، بل يصدق قبليًّا إطلاقًا. وما الكلّيّة الأمپيريّة إلّا رفع تعسّفيّ للصدقيّة في معظم الحالات إلى ما يصدق في جميع الحالات، كما في هذه القضيّة مَثَلًا: كلّ الأجسام «هي» ثقيلة. وعلى العكس، أن تنتمي كلّيّة صارمة، من حيث الماهيّة، إلى حكمٍ ما، فإنّ ذلك يعني أنّه من مصدر معرفيّ خاصّ، هو قدرة المعرفة قبليًّا. فالضرورة والكلّيّة الصّارمة هما إذن ميزتان موثوقتان للمعرفة القبليّة، ترتبط إحداهما بالأخرى ارتباطًا لا ينفصل. لكن، حيث إنّه، في الاستعمال، يكون إظهار المحدوديّة الأمپيريّة، حينًا، أسهل من إظهار العَرَضيّة في الأحكام، أو يكون إظهارُ الكلّيّة اللّامقصورة التي ننسبها إلى الحكم أكثر إقناعًا من إظهار ضرورته حينًا آخر، فإنه يجدر بنا أن نستعمل، بشكل منفصل، كلًا من المعيارين المذكورين اللّذين لا يخطئان.

والحال، إنّه من السّهل إظهار وجود مثل هذه الأحكام الضروريّة والكلّيّة بالمعنى الأدق، والقبليّة المحضة بالتّالي، وجودًا متحققًا في المعرفة البشريّة. وما علينا، إذا أردنا مَثَلًا من العلوم، سوى أنّ نطالع كلّ قضايا الرّياضة، أمّا إذا أردنا مَثَلًا من الاستعمال الفاهميّ الأكثر ابتذالًا، فسنجد القضيّة: «كلّ تغيّر يجب أن يكون له سبب». ففي هذه القضيّة، يتضمّن أُفْهوم السّبب، بوضوح بالغ، أُفْهوم ضرورة الاقتران بالمسبَّب، وبالكلّيّة الصّارمة للقاعدة بحيث إنّه سيضيع تمامًا فيما لو اشتققناه، كما فعل هيوم، من تكرار اقتران ما يحصل بما يتقدّمه، ومما يتأتى من عادة إقْران التصوّرات (ومن ثمّ من مجرّد ضرورة ذاتيّة). ولأجل التّدليل على تحقّق المبادئ القبليّة المحضة في معرفتنا، قد يمكن أيضًا، من دون تلك الأمثلة، إظهار أنه لا غنى عنها من أجل إمكان التّجربة، وإظهار ذلك قبليًّا بالتّالي. إذْ من أيْن يمكن للتجربة عينها أن تستمدّ يقينها لو كانت جميع القواعد، التي تجري هي بموجبها، أمپيريّة دائمًا، وبالتّالي عَرَضيّة؛ إنّه ليصعب علينا عندها أن نَعُدَّها بمثابة مبادئ أولّيّة. وعلى كلّ حال، يمكن أن نكتفي هنا بما عرضناه من الاستعمال المحض لقدرتنا المعرفيّة بوصفه، هو وميزتاه، واقعة من الوقائع. ويتكشف، لا في الأحكام وحسب بل أيضًا في الأفاهيم، أصل بعضها القبليّ: انزع تدريجيًا كلّ ما هو أمپيريّ من أُفْهومك التجريبيّ للجسم؛ اللّون، والصلابة أو الرّخاوة، والوزن، وال لا– انخراق؛

فسيبقى لك مع ذلك المكان الذي لا يمكنك أن تزيله، والذي كان يحتلّه الجسم (وهو قد غاب الآن تمامًا). كذلك، إذا أهملت جانبًا كلّ الخصائص التي تفيدك إيّاها التّجربة في أُفْهومك الأمپيريّ عن أيّ «موضوع»، سواء كان مجسّمًا أمّ غير مجسّم، فسيبقى لديك واحدة لا يمكنك نزعها وهي التي تجعلك تفكّره بوصفه جوهرًا أو ملازمًا لجوهر (على الرّغم من أنّ في هذا الأُفْهوم الأخير تعيّنا أكثر مما في أُفْهوم «موضوع» بعامّة). يجب عليك إذنّ، مرغمًا بالضرورة التي يلزمك بها هذا الأُفْهوم، أن تقرّ بأنّ مقرّه القبليّ هو في قدرتك المعرفيّة.

III

بالفلسفة حاجة إلى علم يعيّن إمكان كلّ المعارف القبليّة

ومبادئها وما صَدَقها

ثمّة ما هو أجدر بالقول من كلّ ما تقدّم، وهو: إن بعض المعارف تخرج حتى عن حقل جميع التّجارب الممكنة، ويبدو أنّها توسّع ماصَدَق أحكامنا فيما يتعدّى جميع حدودها، بوساطة أفاهيم لا يتناسب معها أيّ موضوع قد يُعطى في التّجربة.

وفي هذه المعارف التي تتخطّى العالم الحسّي وحيث لا يمكن للتجربة أن ترشِد أو تُعدّل، تقع مباحث عقلنا التي نَعُدّها، من حيث المقصد النّهائي، أهمّ وأسمى بكثير من كلّ ما قد تتعلّمه الفاهمة في حقل الظّاهرات، فترانا نميل إلى محاولة كلّ شيء والمجازفة حتى بأن نخطئ، ولا نتخلّى عن أبحاث بمثل هذه الأهميّة لأيّ سبب سواء أكان صعوبة أم ازدراءً أم لا مبالاة. ومشكلات العقل المحض هذه التي لا مفرّ منها هي اللّه والحريّة والخلود. أمّا العلم الذي ليس مقصده النّهائي مع كلّ وسائله سوى حلّ تلك المشكلات فيسمّى الميتافيزيقا، ومنهجه هو في البداية دُغْمائي، بمعنى أنّه يحاول التّنفيذ بثقة من دون أن يتفحّص مسبقًا قدرة العقل أو عجزه أمام مشروع ضخم كهذا.

والحال، إنّه يبدو من الطّبيعي ألّا نَشْرع – فور مغادرتنا لأرض التّجربة، وبمعارف نمتلكها من دون أن ندري من أين، وعلى ذمة مبادئ نجهل أصلها– بتشييد بناء قبل أن نتأكّد من أسسه بأبحاثٍ تقام بعناية، وبالأحرى من دون أن نطرح مسألة كيف يمكن للفاهمة أن تتوصّل إلى كلّ هذه المعارف القبليّة، وأيّ ماصَدَق وصدقيّة وقيمة يمكن أن يكون لها. وبالفعل، ليس ثمّة من أمر أكثر طبيعيّة إذا فهمنا باللفظ طبيعي ما ينبغي أن يُقام به حقًّا وعقلًا، لكن إذا فهمنا بذلك ما يحصل عادة فليس ثمّة، بالمقابل، من أمر أكثر طبيعيّة وأقرب فهمًا من الإهمال الذي استمرّ طويلًا لهذا البحث. فحيث إنّ قسمًا من هذه المعارف، كالمعارف الرّياضيّة، هو من زمان في حوزة اليقين، فقد زُيِّن لنا حسنُ الفأل بالأقسام الأخرى على الرّغم من أنّها قد تكون من طبيعة مختلفة تمامًا. أضف، إنّنا خارج دائرة التّجربة، وإنّنا على يقين من أنّ التّجربة لن تناقضنا. ويبلغ الزّهوّ بزيادة معارفنا حدًا لا يسعنا معه وقف تقدّمنا إنّ لم نصطدم بتناقض واضح. لكن، قد نجتنب هذا التّناقض بنسج أوهامنا بتأنٍّ من دون أن يقلّل ذلك من كونها أوهاما. أمّا الرّياضة فتعطينا مَثَلًا ساطعًا على كيف يمكن أن نذهب بعيدًا في المعرفة القبليّة بمعزل عن التّجربة، وصحيح أنّها لا تهتم بمواضيع ومعارف إلّا بقدر ما تمثل في الحدس، إلّا أنّه يمكن إهمال هذا الظّرف بسهولة لأنّ الحدس المذكور عينه يمكن أن يُعطى قبليّا، فلا يكاد بالتّالي يُميَّز من مجرّد الأُفْهوم المحض. فلا تعود نَزْوة التوسّع، وقد استحوذ عليها مثل هذا الدّليل على قدرة العقل،

ترى حدودًا. وقد تتخيّل اليمامة الخفيفة، وهي تشقّ الهواء الذي تشعر بمقاومته في طيرانها الحرّ أنها ستنجح على نحو أفضل في الخلاء. هكذا غادر أفلاطون العالم الحسّي لأنّه يضع أمام الفاهمة حدودًا بالغة الضّيق، فجازف خارج هذا العالم على أجنحة المُثُل في خلاء العقل المحض. ولم يلاحظ أنّ جهوده لم تجعله يتقدّم في الطّريق لأنّه لم يكن لديه أيُّ موضع يرتكز إليه لاستعمال قواه كي يحقّق نقلة لعقله. لكن القدر المألوف للعقل البشريّ في الاعتبار هو: أن ينهي بناءه بأسرع ما يمكن وأن لا يفحص إلّا لاحقًا ما إذا كانت الأسس قد وُضعت جيدًا. إلّا أنّه سينتحل عندها جميع أصناف الذرائع كي يتعزّى بصلابة الأسس، أو بالأحرى كي يرفض تمامًا مثل ذلك الفحص المتأخر والخطر. لكنّ ما يحرّرنا من كلّ وهم وشكّ، أثناء البناء، وما يؤملنا بتعمّق موهوم، هو أنّ قسمًا، لعله القسم الأكبر من شغل عقلنا، يقوم على تحليل الأفاهيم التي سبق أنْ كانت لدينا عن المواضيع. وهذا ما يزوّدنا بمجموعة من المعارف التي، وإن لم تكن سوى إيضاحات أو شروحات على ما سبق أن فُكِّر في أفاهيمنا (وإن لم يزل مختلطًا)، تُحسب مع ذلك ومن حيث الصّورة على الأقلّ، نظرات جديدة على الرّغم من أنّها لا توسّع الأفاهيم التي لدينا من حيث المادّة أو المفهوم، ومن أنّها تقتصر على فرزها. وبما أنّ هذه الوسيلة تعطي معرفة قبليّة متحققة تشكّل تقدّمًا موثوقًا ونافعًا، فإنّ العقل يمرّر، من دون أن يدري وتحت تأثير هذا السّراب، مزاعم من نوع مختلف تمامًا، حيث يضيف إلى الأفاهيم المعطاة أخرى غريبة تمامًا وعلى نحو قبليّ، من دون أن يعلم المرء كيف توصّل إليها، بل حتى من دون أن يخطر بالبال مثل هذا السّؤال. ولذا أريد أن أبحث أولًا في الفرق بين هذين النّوعين من المعارف.

IV

في الفرق بين الأحكام التّحليليّة والأحكام التأليفيّة

في جميع الأحكام التي تفكّر فيها علاقة حامل27 بمحمول (لأني أتكلّم هنا على الأحكام الموجبة فقط وسيكون من السّهل التّطبيق على الأحكام السّالبة)، تكون العلاقة ممكنة على نحوين: فإمّا أن ينتمي المحمول (ب) إلى الحامل (أ) بوصفه شيئًا ما ينتمي إلى الأُفْهوم (أ) (بطريقة ضمنيّة). وإمّا أن يكون (ب) خارجًا عن الأُفْهوم (أ) خروجًا تامًّا على الرّغم من أنّه مقترن به. في الحالة الأولى أسمّي الحكم تحليليًّا، وفي الأخرى أسمّيه تأليفيًّا. فالأحكام التّحليليّة (الموجبة) هي تلك التي يفكّر فيها الاقتران بين الحامل والمحمول من خلال الهُويّة، لكن، علينا أن نسمّي أحكامًا تأليفيّة تلك التي يفكّر فيها ذلك الاقتران من دون الهويّة المذكورة. ويمكن أن تسمّى الأولى تفسيريّة والأخرى توسيعيّة، لأنّ الأولى لا تضيف بالمحمول شيئًا إلى أُفْهوم الحامل، ولا تفعل سوى أنّ تفتّته بالتحليل إلى معانيه الجزئيّة التي سبق أن فُكِّرت فيه (وإنْ بشكل مختلط). في حين أنّ الأخرى تضيف إلى أُفْهوم الحامل محمولًا لم يكن ليفكّر فيه ولم يكن بوسعنا أن نستمدّه منه بأي تحليل. مثل ذلك، عندما أقول «كلّ الأجسام «هي» ممتدة»، يكون ذلك حكمًا تحليليًّا، لأنّه ليس عليّ أن أتخطّى الأُفْهوم الذي أعطيه للجسم كي أجد الامتداد مقترنًا به، بل عليّ أن أحلّل هذا الأُفْهوم فقط، أي أن أعي المتنوّع الذي أفكّره فيه دائمًا كي أعثر فيه على هذا المحمول؛ إنه إذن حكم تحليلي. وعلى العكس، عندما أقول: «كلّ الأجسام «هي» ثقيلة»؛ فإنّ المحمول هنا مختلف تمامًا عمّا أفكّره في مجرّد أُفْهوم الجسم بعامّة. فإضافة مثل هذا المحمول تعطي إذن حكمًا تأليفيًّا.

إنّ الأحكام التّجريبيّة28، بما هي كذلك، كلّها تأليفيّة، لأنّه سيكون من الخلف أن أؤسس على التّجربة حكمًا

تحليليًّا حيث لا يحقّ لي أن أخرج من أُفْهومي لأشكّل هذا الحكم، ولا يكون بي، إذن، حاجة إلى شهادة التّجربة. إن «الجسم «هو» ممتدّ» قضيّة واجبة قبليًّا وليس حكمًا تجريبيًا. لأنّ لديّ، قبل الانتقال إلى التّجربة، جميع شروط حكمي في الأُفْهوم، حيث يمكن أن أستخرج المحمول من مبدأ التّناقض وحسب، وأعي بذلك، في الوقت نفسه، ضرورة الحكم ضرورة لا يمكن للتجربة أن تخبرني بها. وعلى العكس، وعلى الرّغم من أنّي لا أضمّن سلفًا في أُفْهوم الجسم بعامّة، المحمول «ثقل» فإن هذا المحمول يدلّ مع ذلك على موضوع للتجربة من خلال جزء منها؛ يمكنني إذنْ أن أضيف إليه أيضًا أجزاءً أخرى من التّجربة عينها كأجزاء منتمية إلى أُفْهوم الجسم. ويمكنني أنْ أعرف سلفًا أُفْهوم الجسم تحليليًّا بعلامات الامتداد وال لا- اختراق والهيئة.. إلخ، التي تفكّر جميعها في هذا الأُفْهوم. لكن إذا ما وسّعتُ الآن معرفتي، وتطلّعتُ إلى التّجربة التي منها استمدّ أُفْهوم الجسم هذا، فسأجد أيضًا الثّقل مقترنًا دائمًا بالأفاهيم السّابقة، وسأضيفه تأليفيًّا بوصفه محمولًا، إلى ذلك الأُفْهوم. فعلى التّجربة يتأسّس، إذن، إمكان تأليف المحمول «الثقل» مع الأُفْهوم الجسم، لأنّ كلا هذين الأُفْهومين، على الرّغم من أنّ واحدهما لا يتضمّن الآخر، ينتميان، وإنْ عَرَضيًا، واحدهما إلى الآخر بوصفه جزءًا من كلّ، أعني من التّجربة التي هي نفسها ربط تأليفيّ للحدوس، بعضًا ببعض.

أمّا في الأحكام التأليفيّة القبليّة فتنعدم هذه الوسيلة تمامًا. فلو كان عليّ أنْ أتخطّى الأُفْهوم «أ» لأعرف أُفْهومًا «ب»، بوصفه مربوطًا به، فلن أجد ما أستند إليه، وما يجعل التأليف ممكنًا، لأنني مفتقر هنا إلى امتياز البحث في حقل التّجربة. ولنأخذ القضيّة: «كلّ ما يحدث له سببه»؛ فمع أنّي أفكّر، في الأُفْهوم، «ما يحدث»، وجودًا يسبقه زمن ما.. إلخ، ومع أنّي من ذلك أشتقّ أحكامًا تحليليّة، إلّا أنّ الأُفْهوم «سبب» هو خارج ذلك الأُفْهوم تمامًا، وهو يدلّ على أمر مختلف عن «ما يحدث»، وهو إذًا غير متضمّن البتّة في هذا التصوّر الأخير، فكيف نتوصّل لنقول إذن على «ما يحدث بعامّة» شيئًا مختلفًا عنه تمامًا، ولنعرف الأُفْهوم «سبب»، على الرّغم من أنّه غير متضمّن فيه، بوصفه عائدًا إليه وبالضرورة أيضًا؟ ما هو هنا هذا المجهول «س» الذي تستند إليه الفاهمة عندما تظنّ أنها تجد خارج الأُفْهوم «أ» محمولًا «ب» غريبًا عنه وتحسبه مع ذلك مربوطًا به؟ إنه لا يمكن أن يكون التّجربة، لأنّ المبدأ المشار إليه يضيف التصوّر الثّاني إلى الأوّل لا بكلّيّة أكبر وحسب، بل أيضًا بقول الضّرورة، وبالتّالي قبليًا تمامًا وبمجرّد أفاهيم. والحال، إنّ المقصد النّهائيّ لمعرفتنا الاعتباريّة القبليّة، إنّما يستند بأسره إلى مثل هذا النّوع من المبادئ التأليفيّة أي التّوسيعيّة، لأنّه صحيح أنّ المبادئ التّحليليّة عظيمة الأهمّيّة وضروريّة إنّما فقط من أجل الوصول إلى وضوح الأفاهيم ذاك اللّازم لتأليف موثوقٍ ومتوسّع بوصفه كسبًا جديدًا حقًّا.

V

جميع علوم العقل النّظريّة تتضمّن

أحكامًا تأليفيّة قبليّة بوصفها مبادئ

1) كلّ الأحكام الرّياضيّة تأليفيّة. أفلتت هذه القضيّة، حتى الآن، على ما يبدو، من ملاحظة محلّلي العقل البشريّ، بل يبدو أنّها تضادّ كلّ تخميناتهم على الرّغم من أنّها يقينية لا مجال لنقضها، ومن أنّها ذات نتائج مهمّة جدًا. ذلك أنّهم لما رأوا أنّ استدلالات الرّياضيّين تُحصَّل كلّها بموجب مبدأ التّناقض (الذي تستلزمه طبيعة كلّ يقين واجب) ظنّوا أنّ المبادئ قد حُصِّلت أيضًا بفضل مبدأ التّناقض؛ وقد أخطأوا الظنّ: ذلك أنّه يمكن أن يُنظر حقًّا إلى القضيّة التأليفية

بموجب مبدأ التّناقض، إنّما لا قيّاها بل فقط، بأن نفرض قضيّة تأليفيّة أخرى يمكن للأولى أن تُستنتج منها.

ويجب أن نلاحظ بدءًا، أنّ القضايا الرّياضيّة، بصحيح العبارة، هي دائمًا أحكام قبليّة وليست أمپيريّة، لأنّها مصحوبة بضرورة لا يمكن أنْ نستمدّها من التّجربة. فإن لم يسلّم لي بذلك فلا بأس، فَلَسوْفَ أقصر قضيَّتي على الرّياضة المحضة التي يستلزم أُفْهومها نفسه أنْ لا تتضمّن أيْ معرفة أمپيريّة بل معرفة قبليّة محضة وحسب.

ويمكن بالطبع أن نظنّ، في البداية، أن القضيّة «7+ 5= 12» هي مجرّد قضيّة تحليليّة تتحصّل بناء على مبدأ التّناقض من أُفْهوم «حاصل جمع سبعة وخمسة». لكن، عندما نرى إليها عن كثْب، نجد أنّ أُفْهوم «حاصل جمع سبعة وخمسة» لا يتضمّن أكثر من جمع العددين في واحد، جمعًا لا يفكّر معه البتّة ما هو العدد الوحيد الذي يضمّ العددين الآخرين. فأُفْهوم «12» لا يفكّر البتّة بمجرّد كوني أتصوّر فقط «جمع سبعة وخمسة». ويمكنني أن أحلّل الأُفْهوم الذي لديَّ عن مثل هذا الجمع الممكن قدر ما أشاء فلن أحصل على العدد «12». يجب إذن تخطّي هذين الأُفْهومين والاستعانة بالحدس المناسب لأحدهما، وبحدس أصابع اليد الخمسة على سبيل المثل، أو النّقاط الخمس (كما زغنر في حسابه) وبالإضافة التّدريجيّة لوحدات العدد «خمسة» المعطى في الحدس إلى أُفْهوم «سبعة». وهكذا، آخذ أوّلًا العدد «7» مستعينًا فيما يخصّ الأُفْهوم «5» بأصابع يدي بوصفها حدسًا، وأضيف من ثمّ، الوحدات - التي سبق أن جمعتها، واحدة واحدة لأنشئ العدد «5» - إلى العدد «7» بتلك الوسيلة المتخيّلة، فأرى العدد «12» ينبثق. إنّ ما فكَّرتُه حقًّا في أُفْهوم «حاصل جمع سبعة وخمسة» هو أنّ «الخمسة» يجب أن تضاف إلى «سبعة». لكن، لا أنّ هذا الحاصل يساوي العدد «12». والقضيّة الحسابيّة هي إذًا تأليفيّة دائمًا. وسيزداد اقتناعنا بذلك وضوحًا بقدر ما نأخذ أعدادًا أكبر لأنّه سيظهر بداهة، حينئذ، أنّه لا يمكننا البتّة أن نعثر على حاصل الجمع بمجرّد تحليل أفاهيمنا على أيّ نحو قلبناها وأعدنا تقليبها من دون الاستعانة بالحدس.

كذلك قلّما يكون أيّ مبدأ في الهندسة المحضة تحليليًّا. ف «الخطّ المستقيم هو الأقصر بين نقطتين»، قضيّة تأليفيّة، لأنّ أُفْهومي عما هو مستقيم لا يتضمّن أيّ كمّ، بل يتضمّن كيفًا وحسب. إنّ الأُفْهوم «الأقصر» هو إذن مضاف كلّيًا، ولا يمكن أن يُستمدّ من أيّ تحليل كان للأُفْهوم «الخطّ المستقيم». وتجب الاستعانة هنا بالحدس الذي وحده يجعل التأليف ممكنًا.

وصحيح أنّ عددًا قليلًا من المبادئ التي يفترضها علماء الهندسة هي تحليليّة حقّا وتستند إلى مبدأ التّناقض إلّا أنّها أيضًا لا تصلح إلّا كقضايا هُويّة لترابط المنهج، لا كمبادئ. مثل ذلك: أ = أ، والكلّ مساوٍ لنفسه، و(أ + ب)> أ، أي إنّ الكلّ أكبر من جزئه. أضِفْ، إنّ هذه القضايا، وعلى الرّغم من أنّها تصدق بمجرّد أفاهيم، تُقبل في الرّياضة فقط لأنّه بالإمكان تصوّرها في الحدس. وما يجعلنا نعتقد عادة أن محمول مثل هذه الأحكام اليقينيّة كامن في أُفْهومنا وبالتّالي أنّ الحكم تحليلي، هو مجرّد تكرار لمعنى العبارة. أعني أنه يجب علينا أنْ نفكّر إضافة إلى الأُفْهوم المعطى، محمولًا معينًا، وأنّ هذا الوجوب يعود سلفًا إلى الأُفْهوم. لكن المسألة ليست في معرفة ما يجب أن نضيف إلى الأُفْهوم المعطى، بل في ما نفكّره فيه حقًّا وإنْ على نحو مبهم فقط. وبذلك يتضح أنّ المحمول هو، حقًّا، ملازم بالضرورة لهذا الأُفْهوم إنّما لا بوصفه مُفكَّرًا في الأُفْهوم عينه، بل بوساطة حدس يجب أن يُضاف إلى الأُفْهوم.

2) وتتضمّن الطّبيعيّات (الفيزياء) أحكامًا تأليفيّة قبليّة بوصفها مبادئ. وأقتصر على ذكر بعض القضايا، وعلى سبيل المثل: «في جميع تغيّرات العالم الجسمي تبقى كميّة المادّة لامتبدّلة»، أو «في كلّ تواصل للحركة يجب أن يظلّ الفعل وردّ الفعل واحدهما مساويًا للآخر». ونرى بوضوح أنّ هاتين القضيّتين ليستا فقط ضروريّتين، ومن أصل قبليّ بالتّالي، بل هما أيضًا قضيتان تأليفيّتان. لأني في الأُفْهوم «المادّة» لا أفكّر «الدوام» [اللاتبدُّل]، بل فقط حضور هذه

المادّة في المكان بفعل ملئها له. فأنا إذًا، أتخطّى حقيقةَ الأفْهوم «المادّة» لأضيف إليه قبليًّا شيئًا لم أكن أفكّره فيه. فليست القضيّة إذًا تحليليّة، بل تأليفيّة ومُفكَّرة مع ذلك قبليًّا. وذاك هو شأن سائر القضايا في الجزء المحض من الطّبيعيّات.

3) وفي الميتافيزيقا يجب أنْ يكون ثمّة معارف تأليفيّة قبليّة، وحتى إنْ لم نشأ أن ننظر إليها إلّا بوصفها مجرّد إزْماع بالعلم حتى الآن؛ ذلك أنّ طبيعة العقل البشريّ تجعله لا غنى له عنها، وأنّ عمله لا يقتصر البتّة على مجرّد تحليل الأفاهيم التي نُكوِّنها قبليًّا عن الأشياء، ولا على شرْحِها تحليليًّا بالتّالي، بل إنّنا نريد أنْ نوسّع معرفتنا قبليًّا. وللوصول إلى ذلك يجب علينا أنْ نستخدم تلك المبادئ التي تُضيف إلى الأُفْهوم المعطى شيئًا غير متضمّن فيه، وأنْ نَعْلوْ بأحكام تأليفيّة قبليّة إلى حيث لا يمكن للتجربة نفسها أنْ تلحق بنا؛ ومَثَلًا هذه القضيّة: «العالم يجب أن يكون ذا بداية».. إلخ. فالميتافيزيقا، من حيث غايتها على الأقلّ، تتشكّل من مجرّد قضايا تأليفيّة قبليّة.

VI

المشكلة العامّة للعقل المحض

يربح المرء كثيرًا إذا ما استطاع أن يدرج مجموعة من الأبحاث في صيغة مشكلة وحيدة، لأنّه بذلك لا يُسهّل، وحسب، عمله إذ يعيّنه بدقّة، بل أيضًا يجعل من الأسهل على أولئك الذين يريدون فحصه أن يحكموا ما إذا كنّا على مستوى مطمحنا أم لا. والحال، إنّ مشكلة العقل المحض الخاصّة متضمّنة في السّؤال: كيف يمكن للأحكام التأليفيّة القبليّة أن تكون؟

وإذا كانت الميتافيزيقا ما تزال حتى الآن في حالة من الشّكّ والتناقض قلقة جدًا، فإنّ السّبب يعود إلى أنّه لم يخطر ببال أحد أن يطرح هذه المشكلة، ولا ربّما حتى الفرق بين الأحكام التّحليليّة والأحكام التأليفيّة؛ وعلى حلّ هذه المشكلة – أو على التّدليل الشّافي على أنّ الإمكان الذي تسعى إلى توضيحه هو بالفعل ممتنع أبدًا – يتوقّف قيام الميتافيزيقا أو انهيارها. وقد اعتقد دُيْفِد هيوم الذي كان من بين جميع الفلاسفة أكثر من اقترب من حلّ هذه المشكلة، والذي ظلّ مع ذلك بعيدًا عن تعيينها تعيينًا وافيًا، وعن التّفكير فيها بعموميّتها، بل الذي توقّف فقط عند القضيّة التأليفيّة: ارتباط المسبَّب بأسبابه (مبدأ السّببيّة)، واعْتَقَدَ أنّ بإمكانه أنْ يُبيّن أنّ مثل هذا المبدأ القبليّ هو ممتنع تمامًا؛ وأنّ كلّ ما نسمّيه ميتافيزيقا لا يؤدّي بنا، وبموجب استدلاله هو، إلّا إلى مجرّد توهّم لرؤيّة عقليّة مزعومة لما استُعير في الواقع من التّجربة فقط، وصار له بفعل العادة، ظاهر الضّرورة. ولم يكن هيوم ليزعم زعمًا كهذا يهدم كلّ الفلسفة المحضة، لو كانت مشكلتنا بعموميّتها أمام ناظريه. لأنّه كان سيرى عندها أنّه لن يمكن، بموجب حجّته، أنْ يكون ثمّة رياضة محضة، لأنّ هذه تتضمّن بالتأكيد قضايا تأليفيّة قبليّة؛ ولكانت سلامة عقله وفّرت عليه ذلك الزّعْم.

وحلّ المشكلة المذكورة ينطوي أيضًا على إمكان الاستعمال العقلي المحض في تأسيس جميع العلوم، التي تتضمّن معرفة نظريّة قبليّة بالمواضيع، وتحقيقها؛ أي على الإجابة عن هذين السّؤالين:

كيف يمكن للرياضة المحضة أن تكون؟

كيف يمكن للطّبيعيّات المحضة أن تكون؟

وحيث إنّ هذين العلمين معطيان حقًّا، فإنه من الملائم أنْ نسأل كيف هما ممكنان، لأنّ وجوب إمكانهما ثابت بتحقّقهما29. أمّا فيما يتعلّق بالميتافيزيقا، فإنّها قلّما حققت تقدّما حتى الآن. ولا يمكن القول، عن أيّ ميتافيزيقا عرضت حتى الآن، إنّها متحقّقة من حيث غايتها الأساسيّة، ممّا يسمح لكلّ واحد أن يشكّ، بقوّة، في إمكانها.

ومع ذلك، وبمعنى من المعاني، فإنّه يجب أن ينظر إلى هذا النّوع من المعرفة كمعطى. فالميتافيزيقا على الرّغم من أنّها ليست متحقّقة من حيث هي علم، فإنّها متحقّقة من حيث هي استعداد طبيعي (ميتافيزيقا طبيعيّة)؛ ذلك أنّ العقل البشريّ، مدفوعًا لا بمجرّد التّباهي بكثرة المعلومات بل بحاجته الخاصّة؛ يتابع سيره بلا ارتداد نحو تلك الأسئلة التي لا يمكن أنْ تحظى بجواب من أيّ استعمال تجريبيّ للعقل أو من أيّ مبدأ صادر عن ذلك الاستعمال. وهكذا كان ثمّة، حقًّا، في جميع الأزمنة، نوع من الميتافيزيقا عند جميع النّاس مُذْ أنْ توصّل العقل عندهم إلى الاعتبار. ولذا سيظلّ يوجد نوع منها دائمًا. وهاكم السّؤال الذي يطرح بصددها: كيف يمكن للميتافيزيقا كاستعداد طبيعي أن تكون؟ أعني كيف تنبثق الأسئلة التي يطرحها العقل المحض على نفسه والتي يندفع، بفعل حاجته الخاصّة، إلى الإجابة عنها قدر الإمكان من طبيعة العقل البشريّ بعامّة.

لكن، بما أنّنا كنّا نقع في تناقضات لا مفرّ منها، في كلّ مرّة كنّا نحاول الإجابة عن تلك الأسئلة الطّبيعيّة مثل: هل للعالم بداية، أم هل وجد منذ الأزل؟ فإنه لا يمكن أن نكتفي بمجرّد الاستعداد الطّبيعي للميتافيزيقا، أي بالقدرة العقليّة المحضة نفسها التي يتولّد منها حقًّا ودائمًا نوع من الميتافيزيقا (كائنًا ما كان) بل يجب أن يكون من الممكن أن نتوصّل بها إلى التّثبّت إمّا من معرفة المواضيع وإمّا من جهلنا لها. أعني إلى الحسم إمّا بصدد مواضيع هذه الأسئلة، وإمّا بصدد قدرة العقل أو عجزه عن الحكم في شأنها، وبالتّالي إمّا بتوسيع عقلنا بثقة، وإمّا بوضع حدود له معيّنة وآمنة. ويمكن لهذه المسألة الأخيرة التي تنجم عن المشكلة العامّة المذكورة، أن تصاغ بحقّ على هذا النّحو: كيف يمكن للميتافيزيقا كعلم أن تكون؟

يؤدّي نقد العقل إذن، في النّهايّة وبالضرورة إلى علم. أمّا استعماله الدّغمائي فيؤدّي بالمقابل إلى مزاعم لا أساس لها، يمكن أن نعارضها بأخرى تعادلها زعمًا، ومن ثمّ إلى الرّيْبيّة.

ولا يمكن لهذا العلم أيضًا أن يترامى إلى حدٍّ مخيف لأنّ لا عمل له مع «مواضيع» العقل التي تتنوّع إلى ما لا نهايّة، بل فقط مع العقل نفسه ومع المشكلات التي تنبثق برمتها من صلبه، والتي تطرحها عليه لا طبيعة الأشياء المختلفة عنه، بل طبيعته هو. فما إنْ يعرف تمام المعرفة قدرته بالنسبة إلى المواضيع التي تقدّمها التّجربة حتى يصبح من السّهل إذًا أنْ يعيّن، على نحو كامل وموثوق، نطاق الاستعمال – الذي يمكن أن يحاوله خارج حدود كلّ تجربة – وحدوده.

يمكننا إذن، ويجب علينا أن نَعُدَّ جميع المحاولات التي جرت دُغْمائيًا حتى الآن لإنشاء ميتافيزيقا، كأنّها لم تكن. لأنّ ما في هذه المحاولة أو تلك من تحليلات، أي من مجرّد تحليل للأفاهيم القائمة قبليًّا في عقلنا، ليس هو بَعْدُ غاية الميتافيزيقا التي عليها أن تزيد تأليفيًّا معرفته القبليّة، بل هو مجرّد تمهيد. إنّ ذلك التّحليل لا يصلح لهذه الغاية لأنّه لا يفعل سوى أنّ يبيّن ما هو متضمّن في تلك الأفاهيم وليس كيف نتوصّل قبليًّا إلى تلك الأفاهيم كي نستطيع أن نعيّن، فيما بعد، استعمالها الصّحيح بالنظر إلى مواضيع كلّ المعرفة بعامّة. إنّ التّخلي عن كلّ تلك الدّعاوى لا يتطلّب سوى قليل من إنّكار الذات، لأنّ تناقضات العقل مع نفسه التي لا مجال لإنكارها والتي لا مفرَّ منها كذلك في الطّريقة الدّغْمائيّة، قد عَرَّت منذ زمن طويل أنواع الميتافيزيقا القائمة حتى الآن من كلّ تقدير. وسنحتاج بالأحرى إلى الحزم حتى لا ننصرف عن مهمّتنا جرّاء الصّعوبة الدّاخليّة أو المقاومة الخارجيّة، وحتى يمكننا، بمعالجة معاكسة تمامًا لتلك المتّبعة حتى الآن، أنْ نوفّر، في النّهاية، للعلم اللّازم للعقل البشريّ، والذي يمكن قطع جذوعه إنّما لا يمكن اقتلاع

جذوره، نموّا مزدهرًا ومثمرًا.

VII

مثال علم خاص اسمه نقد العقل المحض وأقسامه

من كلّ ما تقدّم، ينتج إذن مثال علم خاص يمكن أن يسمّى نقد العقل المحض. ولأنّ العقل هو القدرة التي تمنحنا مبادئ المعرفة القبليّة، فإنّ العقل المحض هو ذاك الذي يتضمّن مبادئ معرفة شيء ما على نحو قبليّ تمامًا. وإنّ أورغانونًا للعقل المحض سيكون مجموعة تلك المبادئ التي بموجبها يمكن لكلّ المعارف القبليّة المحضة أنْ تُكتسب أو تقوم حقًّا. والتطبيق المفصّل لمثل هذا الأورغانون سيعطي سِسْتامًا للعقل المحض. لكن بما أنّ ذلك يفوق قدرتنا حاليًا، وبما أنّه لا يزال من غير المعروف ما إذا كان من الممكن هنا بعامّة، أن نوسّع معرفتنا وفي أيّ الحالات يمكن ذلك، فإنّه يمكن أن نَعُدّ العلم الذي يقتصر على محاكمة العقل المحض ومصادره وحدوده، بمثابة تمهيد لسِسْتام العقل المحض. ويجب أنْ لا يسمّى هذا العلم، مذهبًا بل نقدًا للعقل المحض وحسب. ولن تكون فائدته بالنظر إلى الاعتبار سوى سلبيّة، فهي ستصلح لا لتوسيع عقلنا بل فقط لتطهيره وصونه من الأخطاء، مما يشكل ربحًا كبيرًا جدًا. وأسمّي مُجاوِزة كلّ معرفة لا تهتم بعامّة بالمواضيع بقدر ما تهتم بطريقتنا في معرفة المواضيع من حيث يجب أن تكون ممكنة قبليًا. وسيسمّى سِسْتام تلك الأفاهيم فلسفة مُجاوِزة. لكن ما يزال باكرًا جدًّا على البدء بهذه الفلسفة. لأنّ على علم كهذا أن يتضمّن بشكل كامل كلًّا من المعرفة التّحليليّة والمعرفة التأليفيّة القبليّة، وهو بالتّالي ذو نطاق أوسع بكثير من مرمى قصدنا، لأنّه يجب علينا ألّا ندفع التّحليل إلّا إلى ما نضطرّ إليه كي نرى إلى مبادئ التأليف القبليّ في تمام ماصَدَقها الذي هو موضوع اهتمامنا الوحيد. وهذا البحث الذي يُسمّى بالضبط، لا مذهبًا بل نقدًا مُجاوِزًا وحسب – لأنّه يهدف لا إلى توسيع معارفنا نفسها بل إلى تصويبها فقط، ولأنّ عليه أن يعطينا محكًا لقيمة جميع المعارف القبليّة أو لا قيمتها– هو ما نشتغل عليه الآن. ومن ثمّ فإنّ نقدًا كهذا هو، إن أمكن، تمهيد لأورغانون العقل المحض، فإن لم ينجح في ذلك فسيهيّئ على الأقلّ ل «قانونه» الذي بموجبه يمكن أن يُعرض، ذات مرّة، السّسْتام الكامل لفلسفة العقل المحض تحليليًّا وتأليفيًّا. وسواء كان يقوم على توسيع المعرفة القبليّة أم على حدّها. وأن يكون ذلك ممكنًا، وأن يكون مثل هذا السّسْتام ذا نطاق غير واسع بحيث نأمل بإنجازه تمامًا، فإنّ في وسعنا أن نخمّن ذلك سلفًا بفعل أنّ موضوعنا هنا ليس طبيعة الأشياء التي لا تُستنفَد، بل الفاهمة التي تحكم على طبيعة الأشياء وأيضًا الفاهمة منظورًا إليها فقط من حيث معرفتها القبليّة، ومخزونها لا يمكن أن يظلّ مخفيًّا عنّا لأنّه ليس علينا أن نبحث عنه خارجنا، وكلّ شيء يحملنا على الظنّ أنّه من الضّيق بحيث يمكن أن ندركه بكامله، ونحكم على قيمته أو لا قيمته، ونقدّره حق قدرة. وعلينا ألّا نتوقّع أن نجد هنا نقدًا للكتب ولسِسْتام العقل المحض، بل نقدًا لقدرة العقل المحض نفسها. وبالاستناد إلى هذا الأساس وحسب، يمكن أن يصير لدينا محكٌّ موثوق للقيمة الفلسفيّة للمؤلّفات القديمة والمحدثة في هذا الباب، ومن دونه سوف يُحاكِم المؤرخ والقاضي غير المؤهّل مزاعم الآخرين التي لا أساس لها بمزاعمهما الخاصّة التي لا أساس لها هي الأخرى.

والفلسفة المجاوِزة هي مثال30 علم، يقوم نقد العقل المحض برسم مخططه الكامل معماريًّا، أي بمبادئ، ويَضمن في الوقت نفسه تمام أجزاء البنيان ورسوخها. وهي سِسْتام كلّ مبادئ العقل المحض. ولا يسمّى هذا النّقد نفسه فلسفة مُجاوِزة لسبب واحد هو أنّه كي يكون سِسْتامًا كاملًا يجب أن يتضمّن أيضًا تحليلًا مفصّلًا لكلّ المعرفة البشريّة القبليّة. وصحيح أنّه يجب على نقدنا أن يضع أمام أعيننا تعدادًا كاملًا لكلّ الأفاهيم الأصليّة التي تؤلّف المعرفة المحضة

المذكورة، إلّا أنّه يمتنع بحقّ عن التّحليل المفصّل للأفاهيم عينها، وعن الإحصاء الشّامل لكلّ ما يشتقّ منها. لأنّ هذا التّحليل سيكون من جهة غير مطابق لهدف النّقد من حيث لا يتعرّض للصّعوبة التي تُصادف في التأليف الذي هو أصلًا مرام النّقد بأسره، وسيكون من جهة أخرى، مخالفًا لوحدة المخطط أن نأخذ على عاتقنا إتمام ذاك التّحليل وذاك الاشتقاق اللّذين يمكن الاستغناء عنهما بالنسبة إلى مقصدنا. ومن السّهل، مع ذلك، معالجة نقص ذلك التّمام في التّحليل أو في الاشتقاق بما سنزوّد به لاحقًا من أفاهيم قبليّة، شرط أن تكون الأفاهيم موجودة أوّلًا بوصفها مبادئ توسيعيّة للتأليف وأنْ لا ينقصها شيء بالنظر إلى ذلك المقصد الرئيس.

إلى نقد العقل المحض، ينتمي إذن كلّ ما يكوّن الفلسفة المجاوِزة؛ والنقد هو المثال التّامّ للفلسفة المجاوِزة إنّما ليس هو هذا العلم عينه بعد، لأنّه لا يتقدّم في التّحليل إلّا بقدر ما يلزم من أجل محاكمة المعرفة التأليفيّة القبليّة، محاكمة شاملة.

وفي تقسيم مثل هذا العِلْم، نولي اهتمامًا خاصّا ما يأتي: يجب إلّا يدخل فيه أيّ أُفْهوم ينطوي على أيّ شيء أمپيريّ. ويجب أن تكون المعرفة القبليّة محضة تمامًا. ومن ثمّ، فإنّ المبادئ العليا والأفاهيم الأساسيّة للأخلاق، على الرّغم من كونها معارف قبليّة، لا تنتمي إلى الفلسفة المجاوِزة، لأنّ أفاهيم اللّذة والألم والرغبات والميول.. الخ، وهي جميعًا من أصل أمپيريّ، يجب أن لا تدخل مع ذلك في بناء سِسْتام الأخلاق المحضة بوصفها أساسًا لوصايا أخلاقيّة، بل، بالضرورة، بوصفها عائقًا يجب تخطّيه في أُفْهوم الواجب، أو بوصفها جاذبًا يجب ألّا نجعل منه مبدأ محفّزًا. إنّ الفلسفة المجاوِزة هي إذًا فلسفة31 للعقل المحض إنّما الاعتباري وحسب. لأنّ كلّ ما هو عملي، من حيث يتضمّن محرِّضات، يرجع إلى المشاعر التي تنتمي إلى المصادر الأمپيريّة للمعرفة.

وإذا شئنا الآن أن نقسّم هذا العلم بموجب وجهة النّظر الكلّيّة لسِسْتام بعامّة، فيجب أن يتضمّن النّقد الذي نقوم به: أوّلًا أسطقسيّات32 العقل المحض، وثانيًا منهجيّاته، وسيكون لكلّ جزء رئيس، أقسامه الفرعيّة التي ليس علينا أن نعرض أسسها هنا، بل يكفي في المدخل أو التقديم أن نشير وحسب إلى أنّ ثمّة أرومتين للمعرفة البشريّة قد تنطلقان من جذر مشترك ربما، إنّما مجهول لدينا، وهما: الحساسِيَة والفاهمة، بالأولى تعطى لنا المواضيع أمّا بالثانيّة فتفكّر. وإذا كانت الحساسِيَة تتضمّن تصوّرات قبليّة تشكل الشّرط الذي بموجبه تعطى لنا المواضيع، فهي تنتمي إلى الفلسفة المجاوِزة ويجب أن تشكّل الأستطيقا33 المجاوِزة القسم الأوّل من الأسطقسيّات، لأنّ الشّروط التي بموجبها تعطى مواضيع المعرفة البشريّة تسبق تلك التي بموجبها تفكّر. نقد العقل المحض

27 بإزاء Subjekt بدلًا من (موضوع) منعًا للالتباس مع موضوع = Gegenstand وبدلًا من (محمول عليه) تجنّبًا للثقل. (م. و.).

28 تجكربيّ، لا تجريبي، نسبة إلى تجربة (م. و.).

29 وفيما يتعلّق بالطبيعيّات المحضة فإنه يمكن لبعضهم أيضًا أن يشكّ بوجودها الفعلي. لكن ليس علينا سوى أن نلقي نظرة على مختلف القضايا التّي تمثُل في بدايّة الفيزياء بصحيح معناها (أي الأمپيريّة) مثل قضايا: «دوام نفس كميّة المادة، والعطالة، وتساوي الفعل وردّ الفعل»، حتى نقتنع في الحال أنّها تُطَلّع فيزياء محضة (أو عقليّة) تستحقّ، بوصفها علمًا خاصًّا، أن تعرض على حدة بكامل ماصَدَقها ضيّقًا كان، أم متّسعًا.

30 بالمعنى الأفلاطوني:die Idee (م. و.)

31 بإزاء Weltweisheit = حكمة [شاملة] للعالم (م. و.).

32 من أسطقس = العنصر، (م. و.).

33 = تعليم الحساسية (م. و.).

الأسطقسيّات المجاوِزة،

الجزء الأوّل: الأستطيقا المجاوِزة {I}

أيًّا يكن نمط المعرفة وأيّا تكن الوساطة التي تمكّنها من أنّ تتّصل بالمواضيع، فإنّ ما به تتّصل بلا توسّط، وما يسعى كلّ تفكير إلى توسّطه، هو الحدس. لكن هذا الحدس لا يوجد إلّا إذا أعطي الموضوع لنا، وهو أمر ممتنع بدوره، وعلى

الأقلّ بالنسبة إلينا نحن البشر، إلّا بشرط أن يؤثّر الموضوع بطريقة معيّنة في الذهن. وقدرة (تلقّي) التصوّرات بالطريقة التي بها نتأثّر بالمواضيع الوافدة، تسمّى الحساسِيَة. فبوساطة الحساسِيَة إنّما تعطى لنا المواضيع، وهي وحدها تمدّنا بالحدوس. لكنّ الفاهمة هي التي تفكّر هذه المواضيع وعنها تصدر الأفاهيم. ويجب على كلّ تفكير أن يكون على صلة في النّهايّة بحدوس، سواء تمَّ ذلك مباشرة34، أم بطرق ملتويّة35 بتوسّط بعض العلامات، ومن ثمّ بالحساسِيَة عندنا، حيث ليس من طريقة لدينا أخرى يمكن أنْ يعطى بها أيّ موضوع.

وأثر الموضوع على القدرة التصوّريّة من حيث تتأثر به، هو الإحساس. والحدس الذي على صلة بالموضوع بوساطة الإحساس يسمّى أمبيريًّا. والموضوع الـ لامتعيّن لحدسٍ أمبيريّ يسمّى ظاهرة.

وما يتناسب مع الإحساس في الظّاهرة أسمّيه مادتها، أمّا ما يُمكّن متنوّع الظّاهرة من أنْ يُنسَّق بموجب علاقات معيّنة فأسمّيه صورة الظّاهرة. وحيث إنّ ما يمكّن الإحساسات من أنّ تنسَّق وتتّخذ صورة معيّنة، لا يمكن أن يكون هو الآخر إحساسًا، فإنّ مادّة أيّ ظاهرة لا تعطى لنا إلّا بعديًا، في حين أنّ صورتها يجب أنْ تكون قائمة قبليًّا في الذهن ومهيأة لها جميعًا، ويجب أن يكون من الممكن بالتّالي، النّظر إليها بمعزل عن كلّ إحساس.

وأسمّي محضة (بالمعنى المجاوِز) جميع التصوّرات التي لا يعثر فيها على أيّ شيء ينتمي إلى الإحساس. وعليه ستكون الصّورة المحضة للحدوس الحسّية بعامّة قبليًّا في الذهن الذي فيه يُحدس جميع متنوّع الظّاهرات بموجب علاقات معيّنة. ويمكن أن تدعى صورة الحساسِيَة المحضة هذه حدسًا محضًا. فأنا عندما أجرّد تصوّري لجسم من كلّ ما تفكّره فيه الفاهمة، مثل الجوهر والقوّة والانقسام.. الخ. ومن كلّ ما ينتمي إلى الإحساس مثل الـ لا- انخراق والصلابة واللون إلخ.. يبقى لي مع ذلك شيء من ذلك الحدس الأمپيريّ، هو الامتداد والهيئة. وهما ينتميان إلى الحدس المحض الذي يقيم قبليًا في الذهن بوصفه مجرّد صورة الحساسِيَة، حتى بمعزل عن أيّ موضوع متحقق للحواسّ وعن أي إحساس.

وأسمي أستطيقا36 مُجاوِزة عِلْم كلّ مبادئ الحساسِيَة القبليّة، ويجب إذن أن يكون ثمّة علم كهذا يشكّل القسم الأوّل من الأسطقسيّات المجاوِزة في مقابل القسم الذي يتضمّن مبادئ الفكر المحض والذي سيسمّى المنطق المجاوِز.

ففي الأستطيقا المجاوِزة نعزل بالتّالي أولًا الحساسِيَة بصرف النّظر عن كلّ ما تفكّره الفاهمة بأفاهيمها، حتى لا يبقى فيها سوى الحدس الأمپيريّ. وننحّي ثانيًا عنه كلّ ما ينتمي إلى الإحساس حتى لا يبقى فيه إلّا الحدس المحض ومجرّد صورة الظّاهرات، وهي الشّيء الوحيد الذي يمكن للحساسِيَة أن تعطيه قبليًا. ونحصّل من هذا البحث أنّ ثمّة صورتين محضتين للحدس الحسّي، بوصفهما مبادئ للمعرفة القبليّة، وهما المكان والزمان اللّذان سننصرف إلى فحصهما الآن.

34 directe.

35 indirecte.

36 الألمان هم وحدهم من يستعمل اليوم لفظ أستطيقا للدلالة على ما يسمّيه الآخرون نقد الذوق. وتستند هذه التّسمية إلى الأمل الخائب الذي أمله المحلّل الرّائع بَوْمْغارتن من إخضاع حكم نقد الجميل إلى مبادئ عقليّة ورفع قواعده إلى مستوى العلم لكن ذاك الجهد ذهب سدى، لأنّ تلك القواعد أو المعايير هي، من حيث مصادرها الأساسيّة، أمپيريّة فقط ولا يمكنها البتّة، بالتّالي، أن تصلح كقوانين قبليّة متعيّنة يجب وفقًا لها أن ينتظم حكمنا الأستطيقي. وهذا الأخير هو بالأحرى ما يشكل المحك الحقيقي لصحة القواعد. لذا يجدر بنا إمّا أن نرفض هذه التّسميّة ونحتفظ بها لذلك التّعليم الذي هو علم حق، (وبذلك نقترب من لغة وفكرة القدماء الذين كان تقسيم المعرفة

إلى حسيّة وعقليّة* شهيرًا جدًا عندهم)، وإمّا أن نتبع المعنى المعطى لهذه التّسميّة في الفلسفة الاعتباريّة وأن نعطي للأستطيقا حينًا معنىً مجاوِزًا وحينًا آخر دلالة سيكولجُيّة.

*ἀσθητὰ χαι` νοητὰ

الفصل الأول: في المكان

{2}

عرض ميتافيزيقي لهذا الأُفْهوم37

بوساطة الحسّ الخارجي (وهو إحدى خصائص ذهننا) نتصوّر المواضيع بوصفها في الخارج منّا وبوصفها جميعها في المكان. وهناك تكون هيئتها وكميتها وعلاقاتها المتبادلة متعيّنة أو قابلة للتعيّن. والحسّ الباطن الذي بوساطته يحدس الذهن نفسه أو حالته الباطنة، لا يعطي حدسًا بالنفس إيّاها بوصفها «موضوعًا»، إلّا أنّه صورة متعيّنة بموجبها فقط يصير حدس حالتها الباطنة ممكنًا، بحيث يُتصوّر كلّ ما ينتمي إلى التّعيّنات الباطنة بموجب علاقات الزّمان. وكما أنّ المكان لا يمكنه أن يُحدَس بوصفه شيئًا ما فينا، كذلك فإن الزّمان لا يُمكنه أن يُحدس خارجًا. فما المكان وما الزّمان؟ هل هما من الكائنات المتحقّقة؟ وإذا كان صحيحًا أنّهما مجرّد تعيّنات، بل مجرّد علاقات للأشياء فهل هما ممّا ينسب إليها فِيّاها حتى وإن لم تكن محدوسة؟ أم هما ممّا يلازم صورة الحدس وحدها، ويلازم بالتّالي قوام ذهننا الذاتيّ الذي من دونه لا يمكن نَسْبُ هذه المحمولات إلى أيّ شيء؟ كي نستعلم عن ذلك، علينا أن نفحص أوّلًا أُفْهوم المكان. ونفهم بالعرض التصوّر الواضح (وإن غير المفصّل) لكلّ ما ينتمي إلى أُفْهوم ما. والحال، إنّ العرض هو ميتافيزيقي حين يتضمّن ما يعرض الأُفْهوم بوصفه معطى قبليّا:

1) المكان ليس أُفْهومًا أمبيريًّا استمدّ من تجارب خارجيّة. ذلك أنّه حتى يمكن لبعض الإحساسات أن تُنسب إلى شيء ما في الخارج مني (أي إلى شيء قائم في موضع من المكان غير الموضع الذي أوجد فيه)، وحتى يمكنني أنْ أتصوّر الأشياء بعضها خارج بعض وإلى جانب بعض، وبالتّالي لا من حيث هي متميّزة وحسب، بل من حيث هي قائمة في مواضع مختلفة أيضًا، يجب أنْ يُطرح تصوّر المكان سلفًا كأساس. ومن ثمّ فإنّ تصوّر المكان لا يمكن أنْ يُستمدّ بالتجربة من علاقات الظّاهرات الخارجيّة. بلْ إنّ التّجربة الخارجيّة عينها ليست ممكنة إلّا بوساطة ذلك التصوّر.

2) المكان تصوّر ضروريّ قبليّ يشكل أساسًا لجميع الحدوس الخارجيّة ولا يمكن البتّة أن نتصوّر أنْ ليس هناك مكان رغم أنّه يمكننا أنْ نفكّر أنْ ليس ثمّة من مواضيع في المكان. فهو يُعَدُّ بمثابة شرط لإمكان الظّاهرات، لا بمثابة تعيّن تابع لها، وهو تصوّر قبليّ يشكل أساسًا للظّاهرات الخارجيّة بالضرورة.

3) المكان ليس أُفهومًا قوليًّا38، أو، كما يقال، أُفْهومًا كليًا لعلاقة الأشياء بعامّة، بل هو حدس محض. ذلك أنه لا يمكن بدءًا أن نتصوّر سوى مكان واحد، وعندما نتكلّم على عدة أمكنة فإننا لا نفهم بذلك إلّا أجزاء المكان الواحد بعينه. وهذه الأجزاء لا يمكنها أن تكون سابقة على المكان الوحيد الذي يضمّها جميعًا كما لو كانت عناصره

(التي منها يمكن تركيبه)، بل لا يمكن أن تفكّر إلّا فيه. فهو من حيث الماهيّة واحد؛ ويستند المتنوّع الذي فيه، وبالتّالي الأُفْهوم الكلّيّ للأمكنة بعامّة، إلى اقتصارات فيه وحسب. وينجم عن ذلك من ثمّ أن الحدس القبليّ به (الذي ليس أمپيريًّا) يوجد في أساس جميع أفاهيمه. وعليه فإن جميع المبادئ الهندسيّة، مثل «مجموع زاويتين في المثلّث هو أكثر من الثّالثة»، ليست مستنتجة البتّة من أفاهيم عامّة للخطّ وللمثلّث، بل من الحدس، وذلك قبليًّا وبيقيّن ضروريّ.

4) المكان يُتصوّر بوصفه كمًّا متناهيًا معطى. والحال، إنّه يجب أن نفكّر حقًّا كلّ أُفْهوم بوصفه تصوّرًا متضمّنًا في كثرة لامتناهيّة من متنوّع التصوّرات الممكنة (من حيث طابعها المشترك) وإنّه، من ثمّ يدرجها تحته، لكن لا يمكن لأيّ أُفْهوم بما هو كذلك أن يفكَّر وكأنّه يتضمّن ذاتيًا كثرة لامتناهيّة من التصوّرات. والحال، إنّ المكان يفكّر على هذا النّحو (لأنّ جميع أجزاء المكان تكون معًا في اللّامتناهي). فالتصوّر الأصلي للمكان هو إذًا حدس قبليّ وليس أُفْهوما.

{3}

العرض المجاوِز لأُفْهوم المكان

أفهم بالعرض المجاوِز شرحًا لأُفْهوم ما بوصفه مبدأ يمكّننا من فهم إمكان معارف تأليفيّة قبليّة أخرى. والحال، إنّ هذا يستلزم أمرين: 1) أن تصدر مِثل هذه المعارف حقًّا، عن الأُفْهوم المعطى. 2) أن لا تكون المعارف ممكنة إلّا بافتراض نمط التّفسير المعطى لذلك الأُفْهوم:

الهندسة هي علم يعيّن خصائص المكان تأليفيًّا، ومع ذلك، قبليًّا. فماذا يجب أن يكون إذن تصوّر المكان حتى تكون مِثل تلك المعرفة ممكنة به؟ يجب أصلًا أن يكون المكان حدسًا، لأنّه من مجرّد أُفْهوم لا يمكن أن نستمدّ أيّ قضيّة تتخطّى الأُفْهوم، وهو أمر حاصل في الهندسة مع ذلك (المدخل V). لكن، على ذلك الحدس أن يقوم فينا قبليًّا، أي قبل أيّ إدراك لموضوع ما، وعليه بالتّالي أن يكون حدسًا محضًا وليس أمپيريًّا. ذلك أنّ القضايا الهندسيّة يقينيّة كلّها، أعني، إنّها مربوطة بوعي لضرورتها، وعلى سبيل المثل: «المكان ذو أبعاد ثلاثة وحسب». فمثل هذه القضايا، لا يمكن أن تكون قضايا أمپيريّة أو أحكامًا تجريبيّة أو أن تشتقّ من مثل هذه الأحكام (المدخل II).

والآن كيف يمكن أن يُقيم حدس خارجي في الذهن، يسبق «المواضيع» إيّاها، وكيف يمكن لأُفْهومها أن يتعيّن قبليًّا فيه؟ إن ذلك لا يمكن أن يَحدُث إلّا بقدر ما يكون مقرّه في الذات بوصفه قوامها الصّوريّ القابل للتأثر ب. «المواضيع» ولاستقبال تصوّرها دون توسّط، أيْ لحدسها، بوصفه من ثمّ، مجرّد صورة للحس الخارجي بعامّة.

إن شرحنا هو إذن الوحيد الذي يجعلنا نفهم إمكان الهندسة بوصفها معرفة تأليفيّة قبليّة. وكلّ نمط تفسير آخر لا يزوّدنا بذلك، يمكن أن نفرقه عنه بتلك الميزة وإن كان له به بعض الشّبه في الظّاهر.

استنتاجات من الأفاهيم السّابقة

أ) المكان لا يتصوّر أيّ خاصيّة للأشياء فِيّاها ولا هذه الأشياء في علاقاتها فيما بينها، أعني لا يتصوّر أي تعيّن لها يلازم المواضيع إيّاها، ويبقى إذا جردنا الحدس من جميع شروطه الذاتيّة. لأنّه ليس ثمّة من تعيّنات: لا مطلقة ولا نسبيّة، يمكن أن تُحدس قبل وجود الأشياء التي إليها ترجع، وقبليًّا بالتّالي.

ب) المكان ليس سوى صورة جميع ظاهرات الحواسّ الخارجيّة، أي سوى شرط الحساسِيَة الذاتيّ به يكون حدس خارجي ممكنًا لنا. والحال، إنّ كون قدرة تلقي الذات التي تتأثر بمواضيع، تسبق بالضرورة جميع حدوس هذه «المواضيع»، يجعل من المفهوم كيف أن صورة جميع الظّاهرات يمكن أن تكون معطاة في الذهن قبل كلّ الادراكات المتحقّقة وبالتّالي قبليًّا، وكيف يمكنها، بوصفها حدسًا محضًا على جميع المواضيع أن تتعيّن به، أن تكون متضمّنة لمبادئ علاقاتها قبل أيّ تجربة.

لا يمكننا إذن الكلّام على المكان والأشياء الممتدّة.. الخ، إلّا من وجهة نظر الإنسان. فإذا ما خرجنا من الشّرط الذاتيّ الذي من دونه لن نقدر على أن نتلقى حدسًا خارجيًا، أعني أن نتأثر بالمواضيع، فلن يَعْني تصوّر المكان شيئًا. ولا يُربط هذا المحمول بالأشياء، إلّا من حيث تبدو لنا، أي من حيث هي مواضيع للحساسِيَة. والصورة الثّابتة لقدرة التّلقي، التي نسمّيها حساسِيَة، هي الشّرط الضروريّ لجميع العلاقات التي بها نحدس المواضيع بوصفها خارجيّة. فإذا ما جرّدناها من هذه المواضيع فستكون حدسًا محضًا يحمل اسم المكان. وحيث إنّه لا يسعنا أن نجعل من شروط الحساسِيَة الخاصّة شروطًا لإمكان الأشياء، بل فقط شروطًا لظاهراتها، فإنه يمكننا القول إن المكان يتضمّن جميع الأشياء التي يمكن أن تظهر لنا خارجيًا، إنّما لا شيء من الأشياء فِيّاها جميعًا، سواء كان بإمكاننا أن نحدسها أم لا، وأيًا كانت الذات التي يمكنها ذلك. لأنّه يمتنع علينا أن نحكم على حدوس يمكن أن تكون لكائناتٍ مفكَّرة سوانا، وأن نعلم ما إذا كانت مرتبطة بالشروط عينها التي تحصر حدوسنا، والتي هي صالحة لنا كلّيًا. أمّا إذا حصرنا أُفْهوم الذات بحدود الحكم فسيصدق الحكم عندئذ بلا حدود. فالقضيّة هذه: «كلّ الأشياء متجاورة في المكان»، تصدق ضمن هذه الحدود حصرًا: أن تؤخذ الأشياء بوصفها موضوعًا لحدسنا الحسّي. فإذا أضفتُ إذًا الشّرط إلى الأُفْهوم هنا وقلتُ: «جميع الأشياء، بما هي ظاهرات خارجيّة، متجاورة في المكان» فستصدق هذه القاعدة كلّيًا وبلا حصر. يعلّمنا عرضنا إذن، واقعيّة المكان (أي صدقيّته الموضوعيّة) بالنسبة إلى كلّ ما يمكن إحضاره خارجيًا بوصفه موضوعًا، ولكن يعلّمنا، معًا، مثاليّة39 المكان بالنسبة إلى الأشياء عندما ينظر العقل إليها فِيّاها من دون أن يأخذ بالحسبان قوام حساسيتنا. نحن نزعم إذن، للمكان واقعيّة أمپيريّة (بالنسبة إلى كلّ تجربة ممكنة) ومع ذلك في الوقت عينه مثاليّة مُجاوِزة. مما يعني أنه سيكون لا شيء، ما إن نهمل، جانبًا، شرط إمكان كلّ تجربة ونسلّم به بوصفه شيئًا يؤسس الأشياء فِيّاها.

لكن، خارج المكان لا يوجد أيّ تصوّر ذاتي آخر متعلّق بشيء ما خارجي، يمكن، قبليًّا، أن يسمّى «موضوعيًا». لأنّنا لن نستمدّ منه أيّ قضايا تأليفيّة قبليّة كتلك التي تستمدّ من حدس المكان {3} والتي لا تخالطها، إذا ما توخينا الدّقّة في اللّفظ، أيّ مثاليّة على الرّغم من أنّها تشترك مع تصوّر المكان بهذا: إنها تابعة فقط للقوام الذاتيّ لنمط إحساسنا كالبصر والسمع واللمس بالنسبة لإحساسات الألوان والأصوات والحرارة، التي لأنّها مجرّد إحساسات وليست حدوسًا، لا تجعلنا نعرف أيّ «موضوع» تلقائيّا أو قبليًّا على الأقلّ.

وعليه، فإن القصد من هذه الملاحظة هو فقط الحد من جرأة من يخطر بباله أن يفسّر المثاليّة التي نزعمها للمكان بأمثلة ناقصة جدًا لأنّنا ننظر حقًّا إلى الألوان والطعوم مَثَلًا، لا بوصفها خصائص للأشياء، بل فقط بوصفها تغيّرات في ذاتنا، يمكن أن تكون متنوّعة بتنوّع الأفراد، إلّا أنّ ما هو في هذه الحالة مجرّد ظاهرة أصلًا، كالوردة مَثَلًا، تحسبه الفاهمة الأمپيريّة شيئًا بعينه، مع أنّه من وجهة نظر اللّون قد يبدو مختلفًا لكلّ عين. وعلى العكس، فإن الأُفْهوم المجاوِز «الظاهرات في المكان» هو تنبيه نقدي إلى أنّ لا شيء، مما هو محدوس بعامّة في المكان، هو غرض فِيّاه، وليس المكان صورة للأشياء، قد تكون خاصّة بها فِيّاها، بل إن المواضيع ليست معروفة لدينا البتّة فِيّاها، وأن ما نسمّيه مواضيع خارجيّة ليس سوى مجرّد تصوّرات لحساسيتنا التي صُورتُها المكان ومُتَضَايِفُها الحقيقي، الشّيء فِيّاه، لا يُعرف بذلك ولن يعرف. لكن لا يُسأل عن ذلك في التّجربة قط.

37 المكان حدس محض، ويجب أن نفهم نعته بالأفهوم (كما نعت الزّمان أيضًا) بمعنى المكان لا فِيّاه، بل من حيث تفكّره الفاهمة قبليًّا؛ وأفاهيمه هي التعيّنات المفكَّرة فيه.(م. و.)

38 بإزاء diskursiver، ونسبة إلى قول، مفرد أقوال وأقاويل، بالمعنى اللغويّ: «القول الكلام على الترتيب» (لسان العرب) وبالمعنى الذي سبق استعماله في اللسان الفلسفي العربي. ولعلّ تسمية κατηγορίες أرسطو «مقولات» نابعة من كونها الطّرق المختلفة لقول ما يكون؛ أمّا عند كنط، فالمقولات أو الأفاهيم المحضة هي أفعال التّفكير الأصليّة فلا تضمّ المكان ولا الزّمان كما سيتضح لاحقًا.(م. و.)

39 مثاليّة هنا تضادّ واقعيّة، ويجب أن تفهم بمعنى ذاتيّة (م. و.).

الفصل الثّاني: في الزّمان

{4}

عرض ميتافيزيقي لأُفْهوم الزّمان

1) الزّمان ليس أُفْهومًا أمپيريًّا مُشتقًّا من أيّ تجربة. ذلك أنّ المعيّة شأنها شأن التّعاقب لا تدرك إنْ لم يشكل تصوّر الزّمان أساسًا قبليًّا لها. وبموجب هذا الشّرط فقط يمكن تصوّر أنّ شيئًا ما يوجد مع آخر في زمن واحد (معًا) أو في أزمنة مختلفة (بالتعاقب).

2) الزّمان هو تصوّر ضروريّ يشكل أساسًا لجميع الحدوس. فليس بوسعنا أنْ ننسخ الزّمان بالنسبة إلى الظّاهرات بعامّة، على الرّغم من أنّه بالإمكان تجريد الزّمان من الظّاهرات. فالزمان إذًا معطى قبليّ. وفيه وحده يكون تحقّق الظّاهرات ممكنًا؛ ويمكن لهذه أن تختفي كلّها معًا، أمّا هو نفسه (بوصفه شرط إمكانها العام) فلا يمكن أن يُلغى.

3) وعلى هذه الضّرورة القبليّة، يتأسس أيضًا إمكان المبادئ اليقينيّة لعلاقات الزّمان أو مسلّمات الزّمان بعامّة. فليس له سوى بعد واحد: الأزمنة المختلفة ليست معًا بل تتعاقب (في حين أنّ الأمكنة المختلفة، لا تتعاقب بل تكون معًا).

ولا يمكن لهذه المبادئ أن تستمدّ من التّجربة لأنّه ليس بوسع هذه أن تعطي كلّيّة صارمة ولا يقينًا ضروريّا، ولا يمكنها أن تقول سوى: ذاك ما تُعلِّمه التّجربة المشتركة، وليس: ذاك ما يجب أن يكون. أمّا تلك المبادئ فتصلح لقواعد بموجبها تكون التّجارب بعامّة ممكنة؛ فهي تُعلّمنا قبل التّجربة وليس بها.

4) الزّمان ليس أُفْهومًا قوليًّا، أو أُفْهومًا عامًّا كما يقال، بل صورة محضة للحدس الحسّي. والأزمنة المختلفة ليست سوى أجزاء من الزّمان الواحد. والحال، إنّ التصوّر الذي لا يمكن أن يعطى إلّا من خلال موضوع واحد خاصّ به، يكون حدسًا. وعليه، فإنّ القضيّة: «إنّ الأزمنة المختلفة لا يمكن أن تكون معًا»، لا تستخرج من أُفْهوم عامّ، بل هي قضيّة تأليفيّة لا يمكن أنْ تصدر عن مجرّد أفاهيم، فهي إذًا متضمّنة بلا توسّط في الحدس وفي تصوّر الزّمان.

5) لا تناهي الزّمان لا يعني أكثر من أنّ كلّ مقدار متعيّن من الزّمان ليس ممكنًا إلّا باقتصارات في الزّمان الواحد الذي يشكّل أساسًا لها، وعليه يجب أن يكون تصوّر الزّمان الأصلي مُعطى بوصفه لا محدودًا. لكنْ، عندما لا يكون بالإمكان تصوّر أيّ جزء من أجزاء الموضوع وأي مقدار إلّا بقصْره، فإنّ التصوّر كاملًا لا يمكن أن يُعطى بأفاهيم لأنّ هذه لا تتضمّن إلّا تصوّرات جزئيّة ويجب أن يكون ثمّة حدس لا متوسّط يشكل أساسًا لها.

{5}

عرض مُجاوِز لأُفْهوم الزّمان

يمكن أنْ أعود بصدد ذلك إلى {3}. حيث وضعتُ لمزيد من الإيجاز ما هو مُجاوِز بخاصّة، تحت عنوان العرض الميتافيزيقي. وأضيف هنا، إنّ أُفْهوم التّغيّر شأنه شأن أُفْهوم الحركة (تغيّر الموضع) ليس ممكنًا إلّا بتصوّر الزّمان وفيه. وإنّه إذا لم يكن هذا التصوّر حدسًا (باطنًا) قبليًّا فإنَّ أيّ أُفْهوم، أيًا كان، لن يمكنه أنْ يجعل إمكان التّغيّر مفهومًا في «الموضوع» الواحد بعينه، أي إمكان ربط المحمولات المتضادّة تناقضيًا (مثل وجود شيء في موضع ولا وجود هذا الشّيء بعينه في الموضع بعينه). ولا يمكن لتعيّنين متضادّين تناقضيًا أن يلائما شيئًا واحدًا إلّا في الزّمان، أي على التعاقب. يشرح أُفْهومنا الزّماني إذن، إمكان جميع المعارف التأليفيّة القبليّة التي تتضمّنها نظريّة الحركة العامّة، وهي ليست نظريّة عقيمة.

{6}

استنتاجات من تلك الأفاهيم

أ) الزّمان ليس شيئًا ما قائمًا هو لِيّاه، أو ملازمًا للأشياء كتعيّن موضوعيّ يبقى، من ثمّ، إذا جرّدنا حدسها من جميع الشّروط الذاتيّة: ذلك أنّه في الحالة الأولى، سيكون شيئًا ما متحقّقًا من دون موضوع متحقّق. أمّا في الحالة الثانية، وبصفته تعينًا للأشياء إيّاها أو ترتيبًا لها، فَلَنْ يكون بإمكانه أنْ يُعطى قبل المواضيع بوصفه شرطها ولا أنْ يُعرف ويُحدس قبليًّا بقضايا تأليفيّة. وعلى العكس، سيكون ذلك سهلًا لو كان الزّمان مجرّد الشّرط الذاتيّ الذي بموجبه يمكن لجميع الحدوس أن تقيم فينا. ذلك أنّه سيمكن عندئذ لصورة الحدس الباطن هذه أنْ تُتصوّر قبل المواضيع ومن ثمّ قبليّا.

ب) الزّمان ليس سوى صورة الحس الباطن، أيْ صورة حدسنا لذاتنا ولحالتنا الباطنة. ذلك أنّ الزّمان لا يمكنه أنْ يكون تعيّنًا للظّاهرات الخارجيّة، فهو لا ينتمي لا إلى هيئة، ولا إلى موقع، بل يعيّن على العكس علاقة التصوّرات بحالتنا الباطنة. وبالضّبط، لأنّ هذا الحدس الباطن لا يعطي أيّ هيئة، فإنّنا نستعين على سدّ هذا النّقص بالمماثلة، ويتصوّر التّعاقب الزّماني بخطّ يمتدّ إلى ما لا نهايّة، وتشكل مختلف أجزائه سلسلة ذات بُعدٍ واحد. ونستنتج من خصائص ذلك الخطّ، كلّ خصائص الزّمان مع هذا الاستثناء الوحيد: إنّ أجزاء الخطّ هي معًا، في حين أنّ أجزاء الزّمان هي دائمًا متعاقبة. وينجم عن ذلك بوضوح أن تصوّر الزّمان عينه هو حدس، لأنّ جميع علاقاته يمكن أن يعبَّر عنها بحدس خارجي.

ج) الزّمان هو الشّرط الصّوريّ القبليّ لجميع الظّاهرات بعامّة. فالمكان من حيث هو صورة محضة لجميع الحدوس الخارجيّة، يقتصر، بوصفه شرطًا قبليًّا، على الظّاهرات الخارجيّة وحسب. وعلى العكس، وبما أنّ جميع التصوّرات سواء كانت مواضيعها أشياء خارجيّة أم لا، تنتمي مع ذلك تلقائيًّا، وبوصفها تعيّنات للذهن، إلى الحالة الباطنة، وبما أنّ هذه الحالة الباطنة تخضع دائمًا للشرط الصّوريّ للحدس الباطن، وتنتمي من ثمّ إلى الزّمان، فإن الزّمان هو شرط قبليّ لجميع الظّاهرات بعامّة، وهو على الأصح، شرط لا بتوسّط للظّاهرات الباطنة (لنفسنا)، وبذلك من ثمّ، شرط بتوسّط للظّاهرات الخارجيّة. فإذا كان بإمكاني أن أقول قبليًّا: إنّ جميع الظّاهرات الخارجيّة تتعيّن قبليًّا في المكان وبموجب علاقات المكان، فإنه يمكنني القول بشكل عام إطلاقًا، وانطلاقًا من مبدأ الحس الباطن: إن جميع الظّاهرات بعامّة، أي كلّ مواضيع الحواسّ، هي في الزّمان وتخضع بالضرورة لعلاقات الزّمان.

فلو نحيّنا جانبًا طريقتنا في حدس أنفسنا باطنًا، وفي ضمّ جميع الحدوس الخارجيّة بوساطة ذلك الحدس في المتصوّرة، ولو أخذنا من ثمّ المواضيع كما قد تكون فِيّاها، لن يكون ثمّة زمان عندئذ؛ فهو لا يتمتّع بأيّ صدقيّة موضوعيّة إلّا بالنظر إلى الظّاهرات من حيث هي أشياء قد نظر إليها بوصفها مواضيع حواسّنا. لكنّه لن يكون موضوعيًا إذا ما أهملنا حساسِيَة حدسنا ومن ثمّ نمط التصوّر الخاص بنا، وتحدّثنا عن أشياء بعامّة. فالزمان ليس إذًا سوى الشّرط الذاتيّ لحدسنا (البشريّ) الذي (هو دائمًا حسّي، أي الذي لا يكون إلّا من حيث نتأثّر بالمواضيع)، وهو فِيّاه، خارج الذات، لا شيء، من دون أن يقلل ذلك من أنّه موضوعيّ بالضرورة، بالنسبة إلى جميع الظّاهرات، ومن ثمّ أيضًا بالنسبة إلى جميع الأشياء التي يمكن أن نصادفها في التّجربة. ولا يمكننا القول: إنّ جميع الأشياء هي في الزّمان، لأنّنا في أُفهوم الأشياء بعامّة إنّما نجرّدها من كلّ نمط حدسي، ولأنّ الحدس هو نفسه الشّرط الذي بموجبه ينتمي الزّمان إلى تصوّر المواضيع، لكن إذا أضيف الشّرط إلى الأُفهوم وقيل: جميع الأشياء بما هي ظاهرات (مواضيع للحدس الحسّي) هي في الزّمان، فسيكون للمبدأ صحته الموضوعيّة الحقّة وكلّيته القبليّة.

وعليه، إنّ زعمنا يفيد واقعيّة الزّمان الأمبيريّة، أي صدقيّته الموضوعيّة بالنسبة إلى جميع المواضيع التي يمكن أن تعطى لحواسّنا على الإطلاق. وبما أنّ حدسنا هو دائمًا حسّي، فإنّه لا يمكن أن يُعطى لنا البتّة في التّجربة أيّ موضوع غير ملحق بشرط الزّمان. وعلى العكس، فإننا نُنْكر على الزّمان كلّ دعوى بالواقعيّة المطلقة، أعني بالتعلّق تعلقًا مطلقًا وبمعزل عن صورة حدسنا الحسّي، بالأشياء بوصفه شرطًا لها أو خاصيّة. وعلى كلّ حال، فإنّ الخصائص التي تُنسب إلى الأشياء فِيّاها، لا يمكن أن تُعطى لنا بحواسّنا البتّة. فمثاليّة الزّمان المجاوِزة إذًا هي هذه: لو جرّدنا الحدس الحسّي من شروطه الذاتيّة، لن يكون ثمّة زمان، ولن يمكنه أن ينسب إلى المواضيع فِيّاها (بمعزل عن علاقتها بحدسنا) لا كمقوّم لها ولا كملازم. ومع ذلك، فإن مثاليّة الزّمان، شأنها شأن مثاليّة المكان، لا يمكن أن تقارن بخداع الإحساسات، لأنّنا نفترض فيها واقعًا موضوعيًّا حتى للظّاهرة التي تنطوي على ذلك الخداع. لكنّ هذا الواقع يندثر تمامًا إذا لم يكن مجرّد واقع أمپيريّ، أي إذا لم ينظر إلى الموضوع كمجرّد ظاهرة. ويحسن الرّجوع حول هذه النّقطة إلى الملاحظة السّابقة في

{7}

إيضاح

ضدّ هذه النّظريّة، التي تقرّ للزمان بواقعيّة أمپيريّة وتنكر عليه الواقعيّة المطلقة والمجاوِزة، واجهني أناس ثاقبو النّظر باعتراض بلغ من الإجماع حدًّا حَسِبْتُ معه أنّه يجب أن يكون مطبوعًا لدى كلّ قارئ لم يتعوّد على مِثل تلك النّظرات. ويُقال الاعتراض هكذا: ثمّة تغيّرات متحقّقة (وهو الأمر الذي يدلّ عليه أو يبرهنه تبدّل تصوّراتنا نحن، حتى عندما نريد إنكار الظّاهرات الخارجيّة، بما في ذلك تغيّراتها)؛ والحال، إنّ التّغيّرات ليست ممكنة إلّا في الزّمان؛ فالزمان إذًا شيء ما متحقّق. وليس في الرّدّ أيّ صعوبة. فأنا أوافق على الدّليل بكامله. فالزمان هو على أيّ حال أمر متحقّق، لا كـ«موضوع» بل كنمط تصوّر لذاتي بوصفها «موضوعًا». لكن، لو كان بإمكاني أنْ أحدس ذاتي، أو لو كان بإمكان كائن آخر أن يحدسني من دون شرط الحساسِيَة هذا، لكانت التّعيّنات عينها التي نتصوّرها بوصفها تغيّرات، تعطينا معرفة لا نعثر فيها على تصوّر الزّمان ولا على تصوّر التّغيّر من ثمّ؛ تبقى إذن واقعيّته الأمبيريّة بمثابة شرط لجميع تجاربنا. أمّا الواقعيّة المطلقة، فلا يمكن أن تُنسب إليه بموجب ما ذكرنا أعلاه. فهو ليس سوى صورة لحدسنا الباطن40. فإذا ما رفعنا الشّرط الخاصّ بحساسيتنا فإن أُفْهوم الزّمان سيرتفع أيضًا، فهو ليس ملازمًا للمواضيع إيّاها، بل فقط للذات الذي يحدسها.

لكنّ السّبب الذي جعل ذلك الاعتراض يحظى بمثل ذلك الإجماع، وبالضبط من قبل أولئك الذين ليس لديهم، مع ذلك، أيّ حجّة مقنعة ضدّ تعليم مثاليّة المكان، هو أنهم لم يكونوا يأملون بإظهار واقعيّة المكان المطلقة إظهارًا يقينيًّا حيث منعت عليهم ذلك [الفلسفة] المثاليّة التي ترى أنّ تحقّق الأشياء الخارجيّة لا يخضع لأيّ برهان صارم، في حين أنّ تحقّق موضوع حسّنا الباطن (ذاتي وحالتي) واضح للوعي بلا توسّط. وبحسب رأيهم، قد تكون تلك الأشياء مجرّد ظاهر، أمّا هذا الموضوع فأمر متحقّق لا يمكن إنكاره، لكنّه لم يخطر ببالهم أنّ هذين، ومن دون أنْ نُنكر عليهما تحقّقهما كتصوّرات، لا ينتميان مع ذلك إلّا إلى الظّاهرة التي لها دائمًا وجهان: أوّل، فيه ينظر إلى «الموضوع» فِيّاه (بمعزل عن نمط حدسه، فيظلّ قوامه جرّاء ذلك احتماليًّا دائمًا) وآخر، فيه ينظر إلى صورة حدس ذلك الموضوع، التي يجب أن نبحث عنها لا في الموضوع فِيّاه، بل في الذات الذي له يظهر الموضوع، ومن دون أن يقلّل ذلك من تعلّق الصّورة، حقًّا وضرورة، بظاهرة ذلك الموضوع.

وعليه، فإنّ الزّمان والمكان مصدران معرفيان، يمكن أنْ نستمدّ منهما قبليًّا معارف تأليفيّة متنوّعة كتلك التي تعطي عنها الرّياضة المحضة مَثَلًا ساطعًا بالنسبة إلى معرفة المكان وعلاقاته. ذلك أنّهما معًا يُعَدّان صورتين محضتين لكلّ حدس حسّي، وأنّهما يجعلان بذلك القضايا التأليفيّة القبليّة ممكنة. لكنّ هذين المصدرين المعرفيين يعيّنان بذلك حدودهما (كمجرّد شروط للحساسِيَة) ، ذلك أنّهما لا يتعلقان بالمواضيع إلّا من حيث يُنظر إليها بوصفها ظاهرات وليس من حيث تُعَدّ أشياء فِيّاها. والظاهرات تشكل وحدها حقل صدقيّتهما، فإذا ما خرجنا منه، فلن نجد لهما أيّ استعمال موضوعي. وفيما عدا ذلك تُبقي واقعيّة المكان والزمان الثّقة كاملة بالمعرفة التجريبيّة، لأنّنا دائمًا على يقين بذلك سواء كانت تَيْنك الصّورتان ملازمتين بالضرورة للأشياء فِيّاها، أم لمجرّد حدسنا بالأشياء. وعلى العكس، فإن أولئك الذين يزعمون واقعيّة مطلقة للمكان وللزمان سواء حسبوهما من المقوّمات أم من الملازمات، سيناقضون مبادئ التّجربة نفسها. لأنّهم إنْ اتّخذوا الرّأي الأوّل (كما يفعل حزب الفيزيائيّين الرّياضيّين بعامّة) وجب عليهم أن يسلّموا بلَيْسَين41 (المكان والزمان) لا يكونا إلّا لينطويا (من دون أن يكونا مع ذلك شيئًا متحققًا) على كلّ ما هو متحقّق، بوصفهما

سرمديين ولا متناهيين وقائمين بالذات. وإنْ تَبَنّوا الرّأي الثّاني (الذي هو رأي بعض الفيزيائيّين الميتافيزيقيّين) وإذا كان الزّمان والمكان عندهم علاقات للظّاهرات مستمدّة من التّجربة، إنّما بالطبع متصوّرة بشكل مبهم في ذلك التّجريد عن التّجربة (علاقات تجاور أو تعاقب) فيجب عليهم أن يُنكروا على التّعاليم الرّياضيّة القبليّة المتعلّقة بالأشياء المتحقّقة (في المكان مَثَلًا) صدقيّتها، أو على الأقلّ يقينها الضروريّ، لأنّ مثل ذلك اليقين لا يمكن أن يكون بعديًّا، ولأنّ أفاهيم المكان والزمان القبليّة لن تكون، تبعًا لذلك الرّأي، سوى اختلاقات للمخيّلة يجب أن نبحث عن مصدرها الحقيقيّ في التّجربة التي، من علاقاتها المجرّدة، شكّلت المخيّلة شيئًا ما يتضمّن ما فيها من كلّي حقًّا، إنّما ما لا يمكنه أن يقوم خارج الحدود التي تحدّه بها الطّبيعة. وصحيح أنّ الرّأي الأوّل يترك حقل الظّاهرات مفتوحًا للمزاعم الرّياضيّة، إلّا أنّ الشّروط عينها بالمقابل تعيقهم بصورة خاصّة عندما تريد الفاهمة أنْ تغادر ذلك الحقل. وصحيح أنّ الآخرين يمتازون في هذه النّقطة بأنّ تصوّرات المكان والزمان لا تعيق طريقهم عندما يريدون أن يحاكموا المواضيع لا بوصفها ظاهرات، بل فقط في علاقتها مع الفاهمة، إلّا أنّه لا يمكنهم لا أنْ يؤسّسوا إمكان المعارف الرّياضيّة القبليّة (حيث ينقصهم حدس قبليّ حقيقي وذو صدقيّة موضوعيّة) ولا أنْ يقيموا توافقًا ضروريًّا بين قضايا التّجربة وتلك المزاعم. أمّا نظريّتنا حول القوام الحقيقي لتينك الصّورتين الأصليتين للحساسِيَة، فإنها تتغلّب على الصّعوبتين معًا.

لا يمكن للأستيطيقا المجاوِزة أن تتضمّن إلّا عنصرين اثنين، أعني المكان والزمان. ذاك ما يتحصّل بوضوح من أنّ جميع الأفاهيم الأخرى المنتمية إلى الحساسِيَة، تشترط شيئًا أمپيريًّا، بما في ذلك أُفْهوم الحركة الذي يجمع العنصرين. لأنّ هذا الأخير يشترط إدراك شيء يتحرك. وليس في المكان، منظورًا إليه فِيّاه، من متحرّك؛ يجب إذن أنّ يكون المتحرّك شيئًا يُصادف في المكان فقط من خلال التّجربة، وأن يكون بالتّالي معطى أمپيريًّا. وليس بوسع الأستطيقا المجاوِزة من ثمّ أن تَعُدَّ مِنْ بين معطياتها القبليّة، أُفْهوم التّغيّر، لأنّ الزّمان ليس هو نفسه الذي يتغيّر بل شيء ما في الزّمان. المطلوب إذنْ إدراك موجودٍ ما مع توالي تعيّناته، والمطلوب بالتّالي التّجربة.

{8}

I– من الضروريّ، أوّلًا، أن نشرح، بأكثر ما يمكن من الوضوح، رأينا فيما يتعلّق بالقوام الأساسيّ للمعرفة الحسّية بعامّة، دفعًا لأيّ تأويل خاطئ لها.

فقد أردنا أن نقول، إنّ كلّ حدسنا ليس سوى تصوّر للظّاهرة، وإنّ الأشياء التي نحدسها ليست فِيّاها على نحو ما نحدسها، ولا علاقاتها قائمة فِيّاها على نحو ما تظهر لنا، وإنّا إذا ما نسخنا ذاتنا أو حتى مجرّد القوام الذاتيّ للحواسّ بعامّة، فسيختفي كلّ قوام «المواضيع» وكلّ علاقاتها في المكان والزمان، بل المكان والزمان عينهما، لأنّهما بما هي ظاهرات، لا يمكن أن توجد فِيّاها بل فينا وحسب. أمّا ما قد تكون عليه المواضيع فِيّاها، وبمعزل عن قدرة تلقّي حساسيتنا، فهو ما سيظلّ مجهولًا تمامًا بالنسبة إلينا. فنحن لا نعرف سوى نمط إدراكها، وهو نمط خاص بنا، ومن الممكن جدًّا أن لا يكون ضروريًّا لجميع الكائنات مع أنّه ضروريّ لكلّ إنسان. ولا شغل لنا إلّا به. والمكان والزمان صورتاه المحضتان، والإحساس بعامّة مادّته. ويمكننا معرفة المكان والزمان قبليًّا، أي قبل تحقق أيّ إدراك، ولذا يحملان اسم الحدس المحض، أمّا الإحساس فهو ما في معرفتنا يجعلها تسمّى معرفة بعديّة أي حدسًا أمپيريًّا. والأوّلان ملازمان بالضرورة المطلقة لحساسيتنا أيًا كان نوع إحساساتنا؛ أمّا الآخر، فيمكن أن يكون كثير التنوّع. وحتى لو تمكّنا من رفع حدسنا هذا إلى أعلى درجة من الوضوح، فلن نقترب أكثر من قوام الأشياء فِيّاها. ذلك أنّنا لا نعرف، على أيّ حال، معرفة تامّة سوى نمط حدسنا أي حساسيتنا الخاضعة أبدًا لشَرطَيّ المكان والزمان الملازمين أصلًا للذات. وما قد تكون عليه الأشياء فِيّاها لن نعرفه البتّة، ولا حتى بأوضح معرفة لظاهرتها، وهي المعرفة الوحيدة المعطاة لنا.

إنّ القول: إنّ كلّ حساسيتنا ليست سوى تصوّر غامض للأشياء، لا يتضمّن سوى ما يعود إليها فيّاها، إنّما فقط على شكل مجموعة علامات وتصوّرات جزئيّة لا يُميّزها الوعي بعضًا من بعض– هو تزوير لأفهومَي الحساسِيَة والظاهرة، وإبطال لكلّ النّظريّة، وإفراغها من المعنى. إنّ الفرق القائم بين تصوّر غامض وتصوّر واضح هو منطقيّ وحسب، ولا يطال المضمون. فأُفْهوم الحقوق الذي تستعمله الفاهمة السّليمة ينطوي حقًّا على ما يمكن أن يُستمدّ بألطف الاعتبارات، إلّا أنّنا في استعماله العاميّ والعمليّ لا نعي مختلف التصوّرات المتضمّنة في تلك الفكرة [ذلك الأفهوم]. ولا يمكننا أن نقول استنادًا إلى ذلك، إن الأُفْهوم العاميّ هو حسّي ومقتصر على الظّاهرة، لأنّ الحقوق لا يمكن أن تظهر لنا البتّة، بل إن أُفْهومها يقيم في الفاهمة ويمثّل قوام الأفعال (الخلقي) الخاصّ بها فِيّاها. وعلى العكس، فإن تصوّر جسم في الحدس لا يتضمّن البتّة ما يمكن أن يختص بموضوع فِيّاه، بل فقط ظاهرة الشّيء ونمط تأثرنا به؛ ويسمّى تلقي قدرتنا المعرفيّة حساسِيَة، ويبقى بعيدًا جدًا عن معرفة الموضوع فِيّاه حتى لو أمكننا التّوغل في الظّاهرة إلى قَعْرِها.

لقد وسمت فلسفة ليبنتس ڤولف إذًا جميع الأبحاث حول طبيعة معرفتنا وأصلها بوجهة نظر خاطئة تمامًا عندما لم تنظر إلى الفرق بين الحسّي والمعقول إلّا بوصفه فرقًا منطقيًّا، في حين أنّه مُجاوِز صراحة، ولا يتعلّق بصورة وضوحهما وغموضهما وحسب، بل بأصلهما ومضمونهما، بحيث إنّنا بوساطة الأوّل لسنا نعرف قوام الأشياء فِيّاها على نحو غامض وحسب بل إنّنا لا نعرفه البتّة، وما إن نرفع قوامنا الذاتيّ حتى يرتفع معه «الموضوع» المتصوّر مع الخصائص التي ننسبها إليه الحدس الحسّي، ولا يعود بإمكانه أن يمثل في أيّ محل، لأنّ قوامنا الذاتيّ نفسه هو بالضبط ما يعيّن صورته كظاهرة.

ومع أنّنا نفرّق عادة في الظّاهرات بين ما يُلازم أساسًا حدسها ويصدق بعامّة في كلّ حدس بشريّ، وبين ما لا يعود للظّاهرات إلّا مصادفة، فلا تعتمد صدقيّته على قوام الحساسِيَة بعامّة، بل على وضع حاسّة من الحواسّ أو تنظيمها

الخاصّ؛ ومع أنّه يقال، تبعًا، على المعرفة الأولى إنّها تمثّل الموضوع فِيّاه وعلى الثانية إنّها لا تمثّل سوى الظّاهرة، إلّا أنّ ذلك التّفريق هو أمپيريّ فقط. فلو توقّفنا هنا (كما يحصل عادة) وصرفنا النّظر (كما يجب أن يحصل) عن هذا الحدس الأمپيريّ بوصفه مجرّد ظاهرة لا نعثر فيها على ما يتعلّق بغرض بعينه، فإن تفريقنا المجاوِز سيختفي، وسيظنّ أننا نعرف الأشياء فِيّاها، في حين أنّ لا عمل لنا في أيّ مكان (من عالم الحواسّ) إلّا مع الظّاهرات حتى في أكثر أبحاثنا تعمقًا في مواضيعه. فنحن نقول مَثَلًا عن قوْس قُزَح، إنّه مجرّد ظاهرة أثناء الإمطار المشمس، ونسمّي ذلك المطر الغرض بعينه، الأمر الذي يظلّ صحيحًا طالما أنّنا نفهم الأُفْهوم هذا فيزيائيًا وحسب، أي طالما أنّنا ننظر إليه كشيء يتعيّن في التّجربة الكلّيّة وأيًا كان وضع الحواسّ، إنّما في الحدس وعلى نحو معين دون سواه. لكن إذا ما أخذنا هذا الشّيء الأمپيريّ بعينه، ومن دون أن نهتمّ بتوافقه مع أيِّ حس بشري، وسألنا ما إذا كان يمثّل أيضًا موضوعًا فِيّاه (وليس نقاط مطر لأنّها من حيث هي ظاهرات هي «مواضيع» أمپيريّة)، فإن السّؤال الذي يدور على الصّلة بين التصوّر والموضوع سيكون مُجاوِزًا، ولن تكون هذه النّقاط مجرّد ظاهرات وحسب، بل إنّ شكلها المستدير والمكان الذي فيه تقع لن يكونا شيئًا، فيّاهما، بل مجرّد تغيّرات أو حالات لحدسنا الحسّي، أمّا «الموضوع» المجاوِز فسيظلّ مجهولًا بالنسبة إلينا.

والملاحظة المهمة الثانية على أستطيقانا المجاوزة هو أنّنا لا نوصي بها بوصفها فرضًا محتملًا وحسب، بل أيضًا، بوصفها من اليقين والثبوت بقدر ما يمكن أن يُطلب من نظريّة عليها أن تصلح كأورغانون. ولكي نجعل هذا اليقين واضحًا تمامًا سنختار حالة يمكن أن تُظهِر صدقيّتها بجلاء وتُلقي ضوءًا أكبر على ما جاء في {3}.

لنفرض إذن أنّ المكان والزمان كائنان فِيّاهما موضوعيًا وشرطا إمكان الأشياء فِيّاها، فإن أوّل ما يتبيّن هو، أنّ القضايا اليقينيّة والتأليفيّة تصدر قبليًّا وبعدد كبير عن هذين الأُفْهومين وبخاصّة عن المكان الذي نتخذه هنا بخاصّة مَثَلًا. وبما أنّ قضايا الهندسة تُعْرف تأليفيًّا وقبليًّا وبيقين ضروريّ، فإني أسأل من أين لكم هذه القضايا، وإلى ماذا تستند فاهمتنا لترتقي إلى هذه الحقائق الضروريّة إطلاقًا والصادقة كلّيًا؟ ليس ثمّة من طريق آخر إلّا من خلال الأفاهيم أو الحدوس؛ وهي إمّا قبليّة وإمّا معطاة بعديًا. وهذه الأخيرة، أعني الأفاهيم الأمپيريّة والحدس الأمپيريّ الذي عليه تتأسّس، لا يمكن أن تعطينا من القضايا التأليفيّة إلّا تلك التي هي أمپيريّة وحسب، أي التي تأتي من التّجربة والتي من ثمّ لا يمكن أن تنطوي على الضّرورة والكلّيّة المطلقة، ميزتَي كلّ قضايا الهندسة. أمّا بالنسبة إلى الوسيلة الأولى والوحيدة التي تسمح بالوصول إلى مثل تلك المعارف بمجرّد أفاهيم أو حدوس قبليّة، فمن الواضح أنه من مجرّد أفاهيم، لا يمكن أن نستمدّ أيّ معرفة تأليفيّة بل مجرّد معارف تحليليّة. وإليكم القضيّة: «لا يمكن لخطين مستقيمين أن يضمّا أيّ مكان وأن يشكّلا من ثمّ أيّ شكل»، حاولوا أن تستمدّوا هذه القضيّة من أُفْهوم الخطّ المستقيم وأُفْهوم العدد اثنان. وخذوا أيضًا القضيّة الأخرى: «إنه بثلاثة خطوط مستقيمة يمكن أن نؤلّف شكلًا»، وحاولوا أن تستمدّوها أيضًا من مجرّد هذه الأفاهيم. إنّ جميع جهودكم ستذهب سدى وستكونون مرغمين على اللّجوء إلى الحدس كما يحصل دائمًا في الهندسة. فأنتم تمنحون إذن أنفسكم موضوعًا في الحدس، لكن من أيِّ نوع هو هذا الحدس؟ هل هو قبليّ محض أم أمپيريّ؟ إذا كان أمپيريًّا، لن يكون بالإمكان أن تُستخرج منه أي قضيّة صادقة كلّيًا وبالأحرى أيَّ قضيّة يقينيّة، لأنّه ليس بوسع التّجربة أنْ تُعطي هذه القضيّة. وعليكم من ثمّ أن تمنحوا أنفسكم الموضوع قبليًّا وأن تقيموا على هذا الموضوع قضيّتكم التأليفيّة. فإذا لم يكن فيكم قوّة تحدس قبليًّا، وإذا لم يكن هذا الشّرط الذاتيّ من حيث صورته هو معًا الشّرط الكلّيّ قبليًّا الذي وحده يجعل «موضوع» الحدس (الخارجيّ) نفسه ممكنًا؛ وإذا كان الموضوع (المثلّث) شيئًا فِيّاه، لا صلة بينه وبين ذاتكم، فكيف يمكنكم القول: إنّ ما هو ضروريّ في شروطكم الذاتيّة لرسم مثلّث، يجب أيضًا أنْ يصادف بالضرورة في المثلّث فِيّاه؟ ذلك أنّه لا يمكنكم أن تضيفوا إلى أفاهيمكم (عن الخطوط الثّلاثة) أي أُفْهوم جديد (الشكل) يجب

أن يُقيم بالضرورة في الموضوع. لأنّ هذا الموضوع معطى قبل معرفتكم وليس بها. فإذا لم يكن المكان (وأيضًا الزّمان) مجرّد صورة لحدسكم تتضمّن الشّروط القبليّة التي بموجبها وحدها يمكن للأشياء أن تكون لكم مواضيع خارجيّة هي عدم فِيّاها من دون هذه الشّروط الذاتيّة، فإنّه لن يمكنكم أن تُقيموا شيئًا البتّة قبليًّا وتأليفيًّا بصدد «المواضيع» الخارجيّة. فمن الثّابت واليقيني إذًا، وليس فقط من الممكن أو المحتمل، أنّ المكان والزمان بما هما شرطان ضروريّان لكلّ تجربة (خارجيّة وباطنة) ليسا سوى مجرّد شرطين ذاتيين لكلّ حدسنا؛ وأنّ جميع المواضيع بالعلاقة معهما هي مجرّد ظاهرات وليست أشياء معطاة ليّاها على هذا النّحو، ولذا يمكننا أن نقول بصدد الظّاهرات أمورًا كثيرة تتعلّق بصورتها، في حين لا يمكننا أنْ نقول أيّ شيء عن الشّيء فِيّاه الذي يؤسّس هذه الظّاهرات.

II– ولتدعيم هذه النّظريّة حول مثاليّة الحس الخارجي ومثاليّة الحس الباطن أيضًا، ومن ثمّ حول مثاليّة جميع أشياء الحواسّ بوصفها مجرّد ظاهرات يمكن، بخاصّة، أن نستفيد من الملاحظة المهمة الآتية: إنّ كلّ ما، في معرفتنا، ينتمي إلى الحدس (إذًا ما عدا الشّعور باللذة والألم، والإرادة، التي ليست معارف البتّة) يتضمّن مجرّد علاقات: علاقات بين مواضع في حدس واحد (امتداد)، وعلاقات تغيُّر المواضِع (الحركة) وقوانين تعيُّن هذا التّغيّر (القوى المحرِّكة). لكنّ ما هو ماثل في الموضِع، أو ما يفعل في الأشياء عينها بمعزل عن تغيّر الموضِع، لا يُعطى بذلك. والحال، إنّ مجرّد علاقات لا تجعلنا نعرف غرضًا فِيّاه. ويمكننا أنْ نحكم بالتّالي أنّ الحسّ الخارجي، من حيث لا يعطينا سوى مجرّد تصوّرات علاقيّة، يمكن أن يتضمّن في تصوّره علاقة موضوع بذات وحسب، وليس الجوّاني العائد إلى «الموضوع» فِيّاه. والأمر على هذا النّحو بالضبط فيما يخص الحسّ الباطن. إذ فيه تشكِّل تصوّرات الحواسّ الخارجيّة المادّة الخاصّة التي نملأ بها ذهننا، وليس هذا وحسب، بل إن الزّمان الذي نضع فيه هذه التصوّرات والذي يسبق وعينا بها في التّجربة ويؤسّسها من حيث هو الشّرط الصّوريّ لنمط ترتيبنا لها في ذهننا، يتضمّن، سلفًا، علاقات التعاقب والمعيّة وعلاقة ال معًا بالمتعاقب (الدائم). والحال، إنّ ما يمكنه، بوصفه تصوّرًا، أنْ يسبق كلّ فعل تفكير في شيء هو الحدس. وإذا كان لا يتضمّن سوى علاقات فهو صورة الحدس التي، بما أنّها لا تصوّر شيئًا، ما لم يكن ثمّة شيء قد وضع في الذهن، لا يمكنها أن تكون سوى نمط تأثّر الذهن بنشاطه الخاص، أي بوضعه لتصوّره، ومن ثمّ بذاته. أعني سوى حسّ باطن وفقًا لصورته. وإنّ كلّ ما يتصوّره حسّ هو دائمًا بهذه الصّفة ظاهرة. وعليه: إمّا يجب عدم الإقرار بأيّ حسّ باطن، وإمّا يمكن للذات، موضوعِه، أنْ تُتصوّر به كظاهرة وحسب، وليس كما قد تحكم هي على ذاتها فيما لو كان حدسها تلقائيًّا محضًا، أي عقليًا حقًّا. وكلّ الصّعوبة هنا هي في معرفة كيف يمكن للذات أنْ تحدس نفسها بنفسها باطنًا. لكن هذه الصّعوبة عامّة على كلّ نظريّة. إنّ وعي الذات لذاتها (الإبصار) هو تصوّر بسيط لل أنا، فلو كان كلّ المتنوّع الذي في الذات يعطى بفعل نشاطه الذاتيّ حقًّا، لكان الحدس الباطن عقليًا. أمّا عند الإنسان فيستلزم هذا الوعي إدراكًا باطنًا للمتنوّع المعطى سلفًا في الذات؛ والنمط الذي عليه يعطى في الذهن من دون أي تلقائيّة، يجب أن يسمّى، بسبب من هذا الفرق، حساسِيَة. وعندما يكون على قدرة وعي الذات لذاتها أن تكتشف (أن تلقَف) ما يقيم في الذهن، ويجب إذن أن تؤثّر فيه، يمكنها بهذه الطّريقة وحدها أن تولّد حدسًا بذاتها، لكنّ صورته، التي تؤسّسه من قبلُ في الذهن، تُعيّن في تصوّر الزّمان نمط اجتماع المتنوّع في الذهن. ذلك أنّ هذا الأخير يحدس نفسه بنفسه لا كما يتصوّر نفسه هو تلقائيًّا ومن دون توسّط، بل بموجب نمط تأثّره الباطن وبالتّالي كما يبدو لنفسه، وليس كما هو.

III – عندما أقول: إنّ حدس «المواضيع» الخارجيّة وكذلك الحدس الذاتيّ للذهن يصوّر كلّ منهما موضوعه في المكان وفي الزّمان كما تتأثر به حواسّنا، أي كما يظهر لنا، فإنّي، لا أريد أن أقول إنّ هذه المواضيع هي مجرّد ظاهر. ذلك أنّنا ننظر دائمًا إلى «المواضيع» وكذلك إلى القوام الذي ننسبه إليها في الظّاهرة، كشيء ما معطى حقًّا؛ لكن، من حيث إنّ هذا القوام لا يتعلّق إلّا بنمط حدس الذات في علاقته مع الموضوع المعطى، فإن هذا الموضوع بوصفه ظاهرة

يفرُق عن ما هو بوصفه «موضوعًا» فِيّاه. وهكذا فأنا لا أقول: إنّ الأجسام تظهر قائمة خارجًا عنّي فقط، أو أنّ نفسي تظهر معطاة في وِعْياني فقط، حين أزعم أنّ صفة المكان والزمان التي أتّخذها كشرط لوجودهما والتي بموجبها أتصوّرهما، تقيم فقط في نمط حدسي وليس في تلك «المواضيع» فِيّاها. وسيكون الخطأ خطأي إنّ لم أرَ سوى مجرّد ظاهر في ما يجب أن أراه كظاهرة42. وسيحصل ذلك لا وفقًا لمبدأنا في مثاليّة جميع حدوسنا الحسّية، بل بالأحرى حين ننسب واقعًا موضوعيًا لصورتيَ التصوّر هاتين، فلا يعود يمكننا تجنّب أن يتحوّل كلّ شيء إلى مجرّد ظاهر. وبالفعل، لو نظرنا إلى المكان والزمان بمثابة قوامين يجب كي يكونا ممكنين أن يوجدا في الأغراض فِيّاها؛ وفكّرنا في مبلغ الخلف الذي نقع فيه ما إن نسلّم بأن شيئين لا متناهيين لا يمكنهما أن يكونا جوهريْن ولا أيّ شيء ملازم حقًّا للجواهر وأنّ عليهما مع ذلك أنّ يكونا موجوديْن، بل أن يكونا الشّرط الضروريّ لوجود الأشياء جميعها، والشرط الذي يبقى حتى عندما تختفي جميع الأشياء الموجودة؛ فإنّه لن يكون عندها من اللّائق أن نأخذ على بِرْكلي الطّيّب أنّه أحال الأجسام إلى مجرّد ظاهر. ذلك أنّ وجودنا نفسه الذي نجعله على هذا النّحو معلقًّا بواقعيّة لَيْسٍ، قائم ليّاه، كالزمان، سيصير هو والزمان مجرّد ظاهر؛ وتلك حماقة لم يجرؤ أحد حتى الآن على ارتكابها.

IV – في اللّاهوت الطّبيعي، حيث يفكَّر موضوع لا يمكن أن يكون موضوع حدس لنا وحسب، بل لا يمكنه أيضًا أن يكون موضوع أيّ حدس حسّي، يُعنى عناية خاصّة بتنحية كلّ الشّروط الزّمانيّة والمكانيّة عن كلّ حدْس به (لأنّ كلّ معرفة به يجب أن تكون من هذا النّمط وليس تفكيرًا يقتضي دائمًا حدودًا). لكن، بأيّ حق يمكننا أن نتصرّف على هذا النّحو عندما نكون قد بدأنا بجعل المكان والزمان صورًا للأشياء فِيّاها وصورًا تبقى بمثابة شروط قبليّة لوجود الأشياء حتى عندما نُزيل الأشياء نفسها؟ لأنّهما بوصفهما شَرْطَيْ كلّ وجود بعامّة، يجب أن يكونا أيضًا شَرطَيْ وجود اللّه. فإذا لم نشأ أن نجعل منهما صورتَيْ جميع الأشياء الموضوعيّتين، فإنه لن يبقى إلّا أنّ نجعل منهما الصّورتين الذاتيّتين لنمط حدسنا الخارجي والباطن. ويسمّى هذا النّمط حسّيًا لأنّه ليس أصليًا، أي لا يُعطى به وجود «موضوع» الحدس نفسه (الأمر الذي يمكن أن يعود على حدّ تقديرنا إلى الجوهر الأصلي وحسب)، بل هو يخضع لوجود «الموضوع» ولا يكون ممكنًا من ثمّ إلّا من خلال تأثّر القدرة التصوّريّة للذات به.

وليس من الضروريّ كذلك أنّ نقصر هذا النّمط من الحدس بالمكان والزمان على حساسِيَة الإنسان. وقد يكون على كلّ كائن متناه ومفكِّر هنا أن يتّفق بالضرورة مع الإنسان (على الرّغم من أنّه لا يمكننا أنْ نقرّر في ذلك)؛ وعلى الرّغم من تلك الصدقيّة الكلّيّة فإن الحدس لا يكفّ عن الانتساب إلى الحساسِيَة لأنّه بالضبط مشتق43 وليس أصليًا44 ولأنّه من ثمّ الصدقيّة الكلّيّة فإن الحدس لا يكفّ عن الانتساب إلى الحساسِيَة لأنّه بالضبط مشتق ليس حدسًا عقليًّا كمثل ذلك الذي يبدو أنّه ينتسب، بحسب الاستدلال الذي عرضناه أعلاه، إلى الجوهر الأصلي وحده وليس البتّة إلى جوهر تابع من حيث وجوده وحدسه (الذي يعيّن وجوده بالنسبة إلى أشياء معطاة). وعلى أيّ حال، فإن الملاحظة الأخيرة تهدف فقط إلى توضيح نظريّتنا الأستطيقيّة لا إلى التّدليل عليها.

خلاصة الأستطيقا المجاوِزة

لدينا الآن واحدة من النّقاط المطلوبة لحل المشكلة العامّة للفلسفة المجاوِزة: كيف يمكن للقضايا التأليفيّة القبليّة أن تكون؟ أعني، لدينا الحدسان المحضان القبليّان، الزّمان والمكان، وفيهما نعثر، عندما نريد أنْ نخرج من الأُفْهوم المعطى، في حكم قبليّ، على ما يمكن أنْ يُكتشف قبليًّا لا في الأُفْهوم، بل في الحدس المتناسب معه الذي يمكن أن يُربط به تأليفيًّا؛ لكن، وللسبب عينه، لا يمكن لهذه الأحكام أن تبلغ أبعد من مواضيع الحواسّ قطّ، ولا أن تصدق إلّا على

أشياء التّجربة الممكنة.

40 يمكنني بالطبع أن أقول: إن تصوّراتي يعقب بعضها بعضًا، لكن ذلك يعني فقط أننا نعيها بوصفها في تعاقب زمني، أي بموجب صورة الحس الباطن؛ مما يعني أن الزّمان ليس شيئًا فِيّاه ولا أي تعيّن ملازم للأشياء موضوعيًا.

41 أعامل «لَيْس» كاسم معرب بعد أن وضع الكندي الأيس في مقابل الليس (الكائن في مقابل المنعدم) (م. و.).

42 يمكن لمحاميل الظّاهرة أن تُنسب إلى «الموضوع» إيّاه في علاقته بحواسنا. مثل نسبة اللون الأحمر أو الرّائحة إلى الوردة. لكنّ الظاهر لا يمكن له البتّة أن يُنسب كمحمول إلى الموضوع بسبب أنه يَنسب، إلى «الموضوع» لِيّاه، ما لا يلائمه إلّا في علاقته بالحواس أو بالذات بعامّة، مثل المقبضين المنسوبين إلى زحل. وإنّ ذاك الشّيء، الذي يجب أن لا يُبحث عنه في «الموضوع» فِيّاه بل دائمًا في علاقته مع الذات، والذي لا يُفصل عن التصوّر الذي لدينا عنه، هو الظّاهرة. فمحاميل المكان والزمان تنسب بحقّ إلى مواضيع الحواس بما هي كذلك وليس في ذلك أيّ تراءٍ. وعلى العكس عندما أنسب إلى الوردة فِيّاها اللون الأحمر وإلى زحل المقبضين وإلى جميع المواضيع الخارجيّة الامتداد فِيّاه بصرف النّظر عن أيّ علاقة معيّنة لهذه المواضيع مع الذات ومن دون أن أقصر حكمي على ذلك، عندها فقط يتولد التّرائي(*).

(*) أدّيتُ اللفظ نفسه Schein بالظاهر وجوديًا، وبالترائي في الحكم (م. و).

43 .intuitus derivativus

44 .intuitus originarius

الجزء الثاني: المنطق المجاوِز

مدخل مثالُ منطقٍ مُجاوِز

I

في المنطق بعامّة

تتولّد معرفتنا من مصدرين أساسيّين في الذهن: الأوّل هو استقبال التصوّرات (قدرة تلقّي الانطباعات)، والثاني هو القدرة على معرفة موضوع بهذه التصوّرات (تلقائيّة الأفاهيم)؛ بالأوّل يُعطى لنا الموضوع، وبالثاني يفكّر بعلاقة مع ذلك التصوّر (بوصفه مجرّد تعيّن للذهن). يشكّل الحدس والأفاهيم إذن عنصرَيْ كلّ معرفة لدينا، فلا الأفاهيم من دون حدس يتناسب معها على نحو ما، يمكن أن تعطي معرفة، ولا الحدس من دون أفاهيم. ويكون واحدهما إمّا محضًا وإمّا أمپيريًا. وهو أمپيريّ عندما يتضمّن إحساسًا (يشترط حضورًا متحقّقًا للموضوع)، ومحض عندما لا يخالط التصوّر أيّ إحساس. ويمكن أن نسمّي هذا الأخير مادّة المعرفة الحسّية. وتبعًا لذلك، يتضمّن الحدس المحض، فقط، الصّورة التي بموجبها يُحدس شيء ما، ويتضمّن الأُفْهوم المحض، فقط صورة التّفكير في موضوع بعامّة. ووحدها الحدوس أو الأفاهيم المحضة ممكنة قبليًّا، والأمپيريّة منها ممكنة فقط بعديًا.

وإذا شئنا أن نسمّي قدرة تلقّي ذهننا على استقبال التصوّرات، من حيث يتأثر بها على نحو ما، حساسِيَة، فيجب علينا في المقابل أن نسمّي قدرة التّوليد الذاتيّ للتصوّرات أو تلقائيّة المعرفة، فاهمة. وقد أتت طبيعتنا على نحو أن الحدس لا يمكن أن يكون إلا حسّيًا، أي لا يتضمّن سوى نمط تأثرنا بالمواضيع، وأنّ الفاهمة هي، على العكس، القدرة على تفكير موضوع الحدس الحسّي. ولا تفْضُل واحدة من هاتين الخاصّيّتين الأخرى. فمن دون الحساسِيَة لن يُعطى لنا أيّ موضوع، ومن دون الفاهمة لن يفكّر شيء. والأفكار من دون مضمون فارغة، والحدوس من دون أفاهيم عمياء. فمن الضروريّ إذًا أن تُحسّ الأفاهيم (أي أن يضاف الموضوع إليها في الحدس) بمثل ما هو ضروريّ أن تُفهم الحدوس (أي أن تندرج تحت أفاهيم). ولا يمكن لهاتين القدرتين أو الملكتين أن تتبادلا الوظائف. فلا يسع الفاهمة أن تحدس شيئًا ولا الحواسّ أن تفكِّر شيئًا، وباتحادهما فقط يمكن أن تتولّد المعرفة. لكنّ ذلك لا يسمح بخلط ما يعود إلى كلّ منهما، بل ثمّة سبب وجيه لفصلهما بعناية، الواحدة عن الأخرى، وللتفريق بينهما. ولذا ترانا نفرّق علم قواعد الحساسِيَة بعامّة، أي الأستطيقا، عن علم قواعد الفاهمة بعامّة، أي المنطق.

ويمكن أن يكون للمنطق بدوره مقصدان؛ إمّا كمنطق استعمال الفاهمة العامّ، وإمّا كمنطق استعمالها الخاص. ويتضمّن الأوّل قواعد التفكير الضروريّة إطلاقًا، التي من دونها لا يمكن أن يكون ثمّة استعمال للفاهمة، فهو يتعلّق إذن به بمعزل عن اختلاف المواضيع التي قد ينصبّ عليها. ويتضمّن منطق استعمال الفاهمة الخاصّ القواعد التي يجب اتّباعها للتفكير تفكيرًا صحيحًا حول ضرب من ضروب المواضيع، ويمكن أن نسمّي الأوّل المنطق الأولي، والثاني أورغانونَ علمٍ من العلوم. ويتصدّر هذا الأخير غالبًا تعليم المدارس بوصفه تمهيدًا للعلوم، على الرّغم من أنّه في الواقع، وبحسب مسار العقل البشريّ، آخر ما نصل إليه حين يكون العلم قد أُنجِز منذ زمن طويل، ولم يعد به حاجة إلا

للمسة أخيرة لتصويبه وإتمامه، ذلك أنّه ينبغي أن يكون قد سبق للمواضيع أن عُرفت على درجة عالية نسبيًا عندما نريد أن نشير إلى قواعد إنشاء علمٍ بها.

أمّا المنطق العامّ فهو إمّا منطق محض وإمّا منطق تطبيقيّ. بالأوّل نهمل جانبًا جميع الشّروط الأمپيريّة التي تعمل ضمنها فاهمتنا، مِثل تأثير الحواسّ ولهو المخيّلة وقوانين الذاكرة وقوّة العادة والميل... الخ، ونهمل من ثمّ مصادر التّحكيمات أيضًا، وبعامّة جميع الأسباب التي تولّد فينا أو قد تتولّد منها معارف معيّنة لدينا، لأنّ كلّ ذلك يتعلّق فقط بالفاهمة من حيث تطبيقها ضمن ظروف معيّنة تَلزَمنا التّجربة كي نعرفها. فالمنطق العام، إنّما المحض، يهتمّ إذن بالمبادئ القبليّة وحدها، وهو «قانون» للفاهمة وللعقل إنّما بالنسبة إلى ما هو صوري في استعمالها وأيًّا كان المضمون (أمپيريًّا أم مُجاوِزًا). ويدعى المنطق العام، من ثمّ، تطبيقيًّا عندما يهتمّ بقواعد استعمال الفاهمة ضمن الشّروط الذاتيّة الأمپيريّة التي تعلّمناها السّيْكولُجيا. فيكون له بذلك مبادئ أمپيريّة على الرّغم من أنّه عامّ حقًّا من حيث يتعلّق باستعمال الفاهمة من دون تفريق بين المواضيع. ولا يشكّل بالتّالي «قانونًا» للفاهمة بعامّة، ولا أورغانونًا للعلوم الخاصّة بل مجرّد ضابطة للفاهمة العاميّة.

وعليه يجب أن يُميَّز القسم الذي يشكّل، في المنطق العام، التعليم المحض للعقل، تمييزًا تامًّا من القسم الذي يشكّل المنطق التّطبيقيّ (على الرّغم من أنّه يظلّ عامًّا). فالأوّل وحده علم بصحيح العبارة، رغم أنه موجز وجافّ على النّحو الذي يستلزمه العرض المدرسيّ لأسطقسيّات الفاهمة. وعليه يجب على المناطقة بصدده أن يضعوا نصب أعينهم قاعدتين:

1) عدّه منطقًا عامًّا يصرف النّظر عن كلّ مضمون للمعرفة الفاهميّة وعن تنوّع مواضيعها، ولا يهتمّ إلا بصورة الفكر وحدها.

2) وعدّه منطقًا محضًا لا مبادئ أمپيريّة له ولا يستمدّ من ثمّ شيئًا (وقد ظُنّ العكس أحيانًا) من السّيكولُجيا التي ليس لها إذًا أيّ تأثير على «قانون» الفاهمة، وهو تعليم مبرهن يجب أن يكون كلّ شيء فيه، قبليًا، يقينيًا تمامًا.

أمّا ما أسمّيه المنطق التّطبيقيّ (على عكس المعنى العاديّ لهذا اللّفظ الذي يضمّنه بعض التّمارين التي يعطي قاعدتها المنطق المحض) فهو تصوّر للفاهمة ولقواعدها في استعمالها الضروريّ عينيًّا، أي من حيث تخضع لشروط الذات العرضيّة التي يمكن أن تعيق أو تيسّر هذا الاستعمال والتي تعطى جميعها أمپيريًا وحسب. وهو يهتمّ بالانتباه وبعوائقه ونتائجه، وبمصدر الخطأ وبحالة الشّك وبالتحفظ والاقتناع... الخ. والمنطق العامّ المحض هو إليه بمثابة الأخلاق المحضة – التي تتضمّن مجرّد القوانين الخلقيّة لإرادة حرة بعامّة – إلى ما هو بخاصّة تعليم الآداب45 الذي يرى إلى تلك القوانين في ظلّ معيقات المشاعر والميول والأهواء التي يخضع لها النّاس بتفاوت، والذي لا يمكن له البتّة أن يشكّل علمًا حقيقيًّا ومبرهنًا لأنّ به حاجة، شأنه شأن المنطق التّطبيقيّ، إلى مبادئ أمپيريّة وسَيْكولجُيّة.

II

في المنطق المجاوِز

يصرف المنطق العام، كما بيّنّا، النّظر عن أيّ مضمون للمعرفة، أي عن كلّ صلة بين هذه المعرفة و«الموضوع»،

وينظر فقط إلى الصّورة المنطقيّة من حيث علاقة المعارف بعضًا ببعض، أي إلى صورة التفكير بعامّة. لكن بما أنّ هناك فرقًا بين الحدوس المحضة والحدوس الأمپيريّة، (كما تبيّن الأستطيقا المجاوِزة) فقد يكون ثمّة فرق أيضًا بين التّفكير المحض والتّفكير الأمپيريّ في المواضيع. وفي هذه الحالة يكون ثمّة منطق لا يصرف النّظر عن كلّ مضمون للمعرفة، لأنّ المنطق الذي يتضمّن فقط قواعد التّفكير المحض يستبعد من الموضوع كلّ المعارف ذات المضمون الأمپيريّ. وسيهتمّ الأول، بأصل معارفنا بالمواضيع من حيث يمتنع نسب هذا الأصل إلى المواضيع. وبالمقابل، لن يكون للمنطق العامّ أي عمل مع هذا الأصل، لأنّه ينظر إلى التصوّرات – سواء كانت فينا قبليّا، أصلًا، أم كانت معطاة أمپيريًّا فقط – بموجب قوانين استعمال الفاهميّة للتصوّرات عندما تفكّرها بعضًا بعلاقة مع بعض وحسب. فهو لا يعالج إذن إلا الصّورة الفاهميّة التي نضفيها على التصوّرات أيًا كان أصلها.

وأُبدي هنا ملاحظة، سيمتدّ تأثيرها على كلّ النّظرات اللّاحقة، ويجب أن تظلّ أمام ناظرينا وهي: يجب ألّا نطلق اسم مُجاوِز (الذي يعني: إمكان المعرفة، أو استعمالها قبليًّا) على كلّ معرفة قبليّة، بل فقط على تلك التي بها نعرف أنّ بعض التصوّرات (حدوسًا كانت أم أفاهيم) هي مُطبّقة أو ممكنة قبليًّا وحسب، وكيف هي كذلك.

ولذا، ليس المكان، ولا أيّ تعيّن هندسيّ قبليّ للمكان، بتصوّر مُجاوِز، بل إنّ معرفة: إنّ هذه التصوّرات ليس لها أصل أمپيريّ البتّة، وكيف بوسع إمكانها أن يتعلّق مع ذلك بمواضيع التّجربة قبليًّا: يمكنها وحدها أن تسمّى مُجاوِزة. وسيكون استعمالنا للمكان من أجل معرفة المواضيع بعامّة مُجاوِزًا كذلك، لكنّه سيكون أمپيريًّا عندما نقصره فقط على مواضيع الحواسّ. الفرق بين المجاوِز والأمپيريّ ينتمي إذن إلى نقد المعارف فقط ولا يخصّ الصّلة التي لها مع موضوعها.

وعلى أمل أن يوجد أفاهيم ربّما يكون بإمكانها – لا من حيث هي حدوس محضة أو حسّية، بل من حيث هي أفعال تفكير محض، ومن حيث هي بالتّالي أفاهيم، إنّما من أصل لا هو أمپيريّ ولا هو أستطيقيّ – أن تكون على صلة قبليًّا بمواضيع، سنصطنع سلفًا مِثالَ علم للفاهمة المحضة وللمعرفة العقليّة التي بها نفكّر المواضيع قبليًّا تمامًا. وسيكون على هذا العلم الذي سيعيّن أصل معارفنا ونطاقها وصدقيّتها الموضوعيّة أن يسمّى المنطق المجاوِز، لأنّ عمله هو فقط مع قوانين الفاهمة والعقل، وفقط من حيث هو متعلّق بالمواضيع قبليًّا لا كما يتعلّق المنطق العامّ بالمعارف العقليّة الأمپيريّة أو المحضة دونما تمييز.

III

في انقسام المنطق العامّ إلى أنالوطيقا وديالكطيقا46

إن السّؤال القديم والشهير – الذي به كان يُزمع إلى حشر المناطقة في الزّاوية، والسعي إلى إرغامهم إمّا على أن يلفوا أنفسهم في دور مزرٍ وإمّا على الإقرار بجهلهم وبطلان كلّ صنعتهم من ثمّ – هو: ما الحقيقة؟ والسؤال يسلّم بالتعريف الاسمي للحقيقة القائل إنّها مطابقة المعرفة لموضوعها، ويفترضه. أمّا ما يريد أن يعلمه فهو، ما المعيار الموثوق والكلّي لحقيقة كلّ معرفة.

وإنّه لدليل كبير وملزم على الفطنة والرّئيان47 أن يعلم المرء كيف عليه أن يطرح سؤاله بطريقة عقليّة، لأنّه إذا كان السّؤال فيّاه أخرق ويستدعي أجوبة غير ملزمة، فإنّه بالإضافة إلى الإحراج اللّاحق بمن يطرحه، يحمل هذه السّيئة: إنّه يدفع السّامع العجول إلى أجوبة خرقاء، ويضعنا بالتّالي أمام مشهد مضحك لرجلين أحدهما يحلب تيسًا (كما يقول

القدماء) والآخر يحمل غربالًا.

فإذا كانت الحقيقة تقوم على مطابقة المعرفة لموضوعها، فيجب أن يكون موضوعها، جرّاء ذلك، متميزًا من أيّ موضوع آخر، لأنّ المعرفة تكون خاطئة عندما لا تتطابق مع الموضوع العائدة إليه حتى وإن كانت تتضمّن أشياء صالحة لمواضيع أخرى. والحال، إنّ معيارًا كلّيًا للحقيقة سيكون معيارًا يصدق تطبيقه على كلّ المعارف دونما تمييز بين مواضيعها، لكن، من الواضح أنّه من المحال إطلاقًا، ومن الخُلْف أن نطلب علامة لحقيقة مضمون المعارف، حين نجرّد المعرفة من كلّ مضمون (من كلّ تعلّق ب. «موضوعها») وحين تتّصل الحقيقة بذلك المضمون عينه. وإنّه من المحال إذًا أن تعطى أيّ علامة للحقيقة كافية وكلّيّة معًا. ولما كنا قد أسمينا أعلاه مضمون المعرفة مادتها، يجدر القول: إنْ ليس ثمّة أيّ علامة كلّيّة لحقيقة المعرفة من حيث المادّة، لأنّ ذلك يناقض نفسه بنفسه.

أمّا فيما يخص المعرفة من حيث مجرّد الصّورة (بصرف النّظر عن أيّ مضمون) فمن الواضح أيضًا: أنّ المنطق، في تقديمه لقواعد الفاهمة العامّة والضروريّة، يجب أن يعرض، في هذه القواعد، معاييرَ الحقيقة. فما يناقضها سيكون خطأً، لأنّ الفاهمة ستكون عندها في تناقض مع القوانين العامّة للتفكير؛ وبالتّالي مع ذاتها. لكنّ هذه المعايير تتعلّق فقط بصورة الحقيقة، أعني بصورة التّفكير بعامّة؛ وهي صحيحة على هذا الصّعيد إلّا أنّها غير كافية. لأنّ المعرفة قد تكون مطابقة تمامًا للصّورة المنطقيّة، أعني قد لا تتناقض ذاتيًا، وتبقى مع ذلك في تناقض مع الموضوع. فمعيار الحقيقة المنطقيّ وحسب، أي تطابق المعرفة مع قوانين الفاهمة والعقل العامّة والصوريّة، هو إذًا الشّرط الذي لا بدّ منه، وبالتّالي الشّرط السّلبي لكلّ حقيقة؛ إلّا أنّ المنطق لا يمكن أنّ يذهب أبعد من ذلك، وليس ثمّة من محكّ يسمح له بأن يكشف الخطأ الذي يطاول مضمونه لا صورته.

يَحُلّ المنطق العامّ إذن كلّ العمل الصّوريّ للفاهمة والعقل إلى أسطقساته، ويقدّم هذه الأسطقسات بوصفها مبادئ لكلّ محاكمة منطقيّة لمعرفتنا. فيمكن إذن أن يسمّى هذا القسم من المنطق تحليلات، وأن يكون بذلك محكّ الحقيقة السّلبي على الأقلّ، حيث ينبغي أوّلًا فحص كلّ معرفة ومقاضاتها من حيث صورتها بموجب تلك القواعد قبل بحثها من حيث مضمونها، لتقرير ما إذا كانت تتضمّن حقيقة إيجابيّة بالنسبة إلى الموضوع. لكن حيث إنّ مجرّد صورة المعرفة مهما بلغ تطابقها مع القوانين المنطقيّة، تظلّ أقصر من أنّ تكفي لتقرير الحقيقة الماديّة (الموضوعيّة) للمعرفة، فإنّه لا يمكن لأحد أن يجازف، استنادًا إلى المنطق وحده، بالحكم على المواضيع وبزعم أيّ شيء قبل أن يقوم سلفًا بدراستها دراسة معمّقة خارج المنطق، ليبحث فيما بعد فقط عن استعمالها وربطها في كلّ مترابط بموجب القوانين المنطقيّة، وبالأحرى ليفحصها بموجب تلك القوانين وحسب. ومع ذلك، فإن حيازة مثل هذا الفنّ الموهم بإضفاء صورة الفاهمة على جميع معارفنا مهما كان مضمونها فارغًا وفقيرًا، تُغري باستعمال المنطق العامّ الذي هو مجرّد «قانون» للحكم48، بمثابة أورغانون لإنتاج متحقّق، أو على الأقلّ لتوهّم مزاعم موضوعيّة. وباستعماله، من ثمّ، استعمالًا فاسدًا بالفعل. والمنطق العامّ المحسوب أورغانونًا، يسمّى الجدليّات.

وأيّا كان المعنى الذي يعطيه القدماء لهذا اللّفظ49 ليدلّوا به إلى علم أو فنّ، فإنّه يمكننا أن نستنتج بثقة من الاستعمال الفعلي، أنّه لم يكن بالنسبة إليهم سوى منطق للترائي: الفنّ السّفسطي الذي يلوّن الجهل، بل حتى الأوهام المصمّمة، بلون الحقيقة بتقليده منهج التّعمّق الذي يمليه عليه المنطق العامّ وباستخدام طوبيقا ذلك العلم لتزيين الدّعاوي الفارغة. ويمكننا الآن أن نلحظ تنبيهًا موثوقًا ومفيدًا: حين يُعَدّ المنطق العامّ بمثابة أورغانون يكون دائمًا منطقًا للترائي، أعني جدليًا. ذلك أنّه لا يعلّمنا شيئًا حول مضمون المعرفة بل يعلّمنا فقط الشّروط الصّوريّة للتوافق مع الفاهمة، وهي شروط حياديّة تمامًا بالنسبة إلى المواضيع. ولذا، فإنّ مطلب استعماله كأداة (أورغانون) نوسّع بها بحسب ما

ندّعي على الأقلّ، معارفنا ونزيدها، لا يمكن أنْ يوصل إلى أكثر من لغْوٍ نثبت به أو نُنكر، بِتَراءٍ واضح وبحسب مزاجنا، كلّ ما نريد.

ومثل هذا التّعليم لا يتوافق بأيّ شكل مع كرامة الفلسفة. ولذا يفضّل في المنطق عدّ هذا المسمّى جدليّات بمثابة نقد للترائي الجدليّ، وأردنا أيضًا أن نفهمه على هذا النّحو.

IV

في انقسام المنطق المجاوِز إلى أنالوطيقا مُجاوِزة وديالكطيقا مُجاوِزة

في المنطق المجاوِز نعزل الفاهمة (كما عزلنا أعلاه الحساسِيَة في الأستطيقا المجاوِزة) ونبرز فقط ذلك القسم من التّفكير في معرفتنا الذي أصله في الفاهمة حصرًا. واستعمال هذه المعرفة المحضة يستند إلى شرطها هذا: أن تكون المواضيع التي يمكن أن تطبّق عليها معطاة لنا في الحدس. لأنّه من دون الحدس ستفتقر كلّ معرفتنا إلى «المواضيع» وتبقى من ثمّ فارغة تمامًا. فقسم المنطق المجاوِز الذي يعالج عناصر معرفة الفاهمة المحضة أو المبادئ التي من دونها لا يمكن لأيّ موضوع أن يفكّر، هو إذًا التّحليلات المجاوِزة التي هي في الوقت نفسه منطق للحقيقة؛ ذلك أنّه لا يمكن لأيّ معرفة أن تناقضها من دون أن تفقد على الفور كلّ مضمون، أعني كلّ صلة ب«موضوع» ما، وبالتّالي كلّ حقيقة. لكن، حيث إنّه من المغري والمغوي جدّا أن نستعمل تلك المعارف الفاهميّة والمبادئ المحضة، حتى بتخطّي حدود التّجربة التي بوسعها وحدها مع ذلك أنّ تسلّمنا المادّة («المواضيع») التي يمكن أن تطبق عليها الأفاهيم الفاهميّة المحضة تلك، فإنّ الفاهمة تتعرّض لخطر استعمال مجرّد مبادئ صوريّة للفاهمة المحضة استعمالًا ماديًا من خلال مماحكات فارغة، فتحكم من دون تمييز على المواضيع التي مع ذلك ليست معطاة لنا، بل لا يمكن أن تعطى لنا بأيّ طريقة. وهكذا، لما كان المنطق لا يسعه أن يكون حقّا سوى «قانون» للحكم على الاستعمال الأمپيريّ، فإننا نسيء الاستعمال عندما نعطيه قيمة أورغانون ذي استعمال عامّ وغير محدود، ونجازف بوساطة الفاهمة المحضة وحدها بالحكم والزعم والتقرير تأليفيًّا حول المواضيع بعامّة. وسيكون استعمال الفاهمة المحضة في هذه الحال جدليًّا إذًا. وعليه، يجب أن يكون القسم الثّاني من المنطق المجاوِز نقدًا لهذا التّرائي الجدلي، وأن يسمّى الجدليّات المجاوِزة، لا من حيث هو فنّ توليد مثل هذا التّرائي دغمائيًا (وهو فن مختلف الشّعوذات الميتافيزيقيّة، الواسع الانتشار للأسف)، بل بوصفه نقدًا للفاهمة ونقدًا للعقل من حيث استعماله في ما بعد الطّبيعة، نقدًا عليه أن يفضح خداع الترائي في مزاعمه الواهية، ويُثبط من دعواه التّوصّل بوساطة المبادئ المجاوِزة فقط، إلى الكشف والتوسيع، ويقصره على محاكمة الفاهمة وتحصينها ضد التّعميات السّفسطيّة.

45 أي آداب السلوك (م. و.).

46 بحسب التّعريب القديم أي، إلى تحليلات وجدليّات (م. و.).

47 بإزاء Einsicht من: «رأى يرى رؤيةً... ورِئْيانًا نظر بالعين وبالقلب» (محيط المحيط).

48 بمعنى: لإصدار الأحكام (م. و.).

49 الجدليّات (م. و.).

القسم الأوّل التّحليلات المجاوِزة

التّحليلات هي حلّ كلّ معرفتنا القبليّة إلى أسطقسات المعرفة الفاهميّة المحضة، وفي هذا المجال يجب الانتباه إلى النّقاط الآتية: 1) أن تكون الأفاهيم محضة وغير أمپيريّة. 2) أن تنتمي لا إلى الحدس والحساسِيَة، بل إلى الفكر والفاهمة. 3) أن تكون أفاهيم أصليّة أوليّة، ومتميزة جيّدًا من الأفاهيم المشتقّة أو تلك التي تتركّب منها. 4) أن تكون لوحتها كاملة وأن تغطّي كلّ حقل الفاهمة المحضة بالتمام. والحال، إنّه لا يمكننا، بالركون إلى إرجاف ما جُمِّع بالتجريب وحسب، أن نسلّم ونثق بكمال علم ما. لأنّ هذا غير ممكن إلّا بوساطة مثال لكلّ المعرفة الفاهميّة القبليّة، وبما تعيّنه من تقسيم للأفاهيم التي تشكّلها، وبترابطها من ثمّ في سِسْتام. والفاهمة المحضة متميّزة تمامًا، لا عن كلّ أسطقس أمپيريّ وحسب، بل أيضًا عن كلّ حساسِيَة. إنها إذًا وحدة تقوم بذاتها وتكتفي بذاتها ولا يمكن أن تزاد بإضافة أيّ أسطقس غريب. وعليه فإنّ مجمل معرفتها الذي سيشكّل سِسْتامًا، يجب أن يضم ويتعيّن تحت مثال واحد، وأنه يمكن لتمامه وتمفصله أنْ يصلحا في الوقت نفسه محكًّا لصحّة كلّ الأجزاء المعرفيّة الدّاخلة فيه وصفائها. ويتألّف كلّ قسم المنطق المجاوِز هذا من كتابين، يضمّ الأوّل منهما أفاهيم الفاهمة المحضة، والآخر مبادئها.

الكتاب الأول تحليلات الأفاهيم

أقصد بتحليلات الأفاهيم لا تحليل الأفاهيم عينها أو الطّريقة المتبعة في الأبحاث الفلسفيّة والتي تقوم على تحليل الأفاهيم المتيسّرة بحسب مضمونها لجعلها أكثر وضوحًا، بل تحليل القدرة الفاهميّة إيّاها تحليلًا قلّما جُرِّب بعد، لتقصّي إمكان الأفاهيم قبليًّا بطريقة تقوم على البحث عنها في الفاهمة، محلّ ولادتها، وتحليل استعمالها المحض بعامّة؛ وهذا هو بالفعل الموضوع الخاص بالفلسفة المجاوِزة، وما تبقّى ينتمي إلى مبحث الأفاهيم المنطقيّ في الفلسفة بعامّة. سنتابع إذن الأفاهيم المحضة من رواشمها الأولى واستعداداتها في الفاهمة البشريّة حيث تقيم إلى أن تنمو، أخيرًا، بصدد التّجربة، وتُعرض خالصة، بعد أن تحرِّرها الفاهمة عينها من الشّروط الأمپيريّة الملازمة لها.

الباب الأول في الخيط الهادي إلى اكتشاف كلّ الأفاهيم الفاهميّة المحضة

عندما تتّظف قدرة معرفيّة تتولّد، تبعًا لتنوّع الظّروف، أفاهيم مختلفة تُعرّف بتلك القدرة ويمكن جمعها في جدول متفاوت التّفصيل تبعًا لطول الوقت ومقدار رهافة الحس في مراقبتها. أمّا متى ينجز ذلك البحث، فأمر لا يمكن أن يقرّر بثقة بتلك الطّريقة الميكانيكيّة إن صح التّعبير. أضف، إن الأفاهيم التي نكتشفها، فقط مصادفة، ستمثل من دون أيّ ترتيب ومن دون أيّ وحدة سِسْتاميّة، بل إنّنا إنّما نجمعها، في الأخير فقط، وفق أوجه الشّبه ونضعها، بحسب كميّة مضمونها انطلاقًا من الأبسط إلى الأكثر تركيبًا، في متوالياتٍ لا تتّصف بأيّ سِسْتاميّة على الرّغم من أنّها قد رُكّبت منهجيًّا بطريقة معيّنة.

أمّا الفلسفة المجاوِزة فتتمتّع بميزة البحث، بل بوجوب البحث، عن أفاهيمها وفقًا لمبدأ. ذلك أنّ على هذه أنْ تصدر محضة وخالصة عن الفاهمة كما عن وحدة مطلقة، وأنّ عليها من ثمّ أن تكون بدورها مترابطة بموجب أُفْهوم أو مثال. والحال، إنّ مثل هذا التّرابط يضع في يدنا قاعدة يمكن بموجبها أن نعيّن قبليًّا، لكلّ أُفْهوم فاهميّ محض موقعًا، ولكلّها تمامه50؛ وهما أمران من دونهما ستخضع كلّيًا للهوى والمصادفة.

50 المعيار المعتمد، لإثبات صدقيّة الطرح أينما كان، هو تعيين موقع حصريّ لكلّ مُكوّن من مُكوّنات الكلّ المقترح وإثبات أنّها المكوّنات الوحيدة الشاغلة المطرح كلّه بالتّمام (م. و.).

الفصل الأول في الاستعمال الفاهميّ المنطقيّ بعامّة

لم تُعرَّف الفاهمة أعلاه إلّا سلبًا: قدرة معرفيّة غير حسّية. والحال، إنّه لا يمكننا بمعزل عن الحساسِيَة أن نشاطر بأيّ حدس؛ ليست الفاهمة إذًا قدرة على الحدس. لكن، خارج الحدس لا يوجد أيّ نمط للمعرفة إلّا بالأفاهيم. فمعرفة أيّ فاهمة، والفاهمة البشريّة على الأقلّ، هي إذًا معرفة بأفاهيم وهي ليست حدسيّة بل قوليّة. وتستند كلّ الحدوس بما هي حسّية إلى تأثّرات، أمّا الأفاهيم فإلى وظائف. وأفهم بالوظيفة، وحدة فعل ترتيب مختلف التصوّرات تحت تصوّر مشترك. تعتمد الأفاهيم إذن على تلقائيّة التّفكير، كما تعتمد الحدوس الحسّية على تلقّي الانطباعات. والحال، إنّ الفاهمة لا يمكن أن تقوم بأيّ استعمال لهذه الأفاهيم سوى الحكم بواسطتها. وبما أنّه لا يوجد أي تصوّر سوى الحدس وحده، ليعود من دون توسّط إلى الموضوع، فإن الأُفْهوم ليس له قط أي صلة لامتوسّطة بالموضوع، بل بتصوّر آخر له (سواء كان حدسًا أم أُفهومًا هو الآخر). فالحكم إذًا هو المعرفة المتوسّطة بموضوع، وبالتّالي تصوّرُ تصوّرٍ له. وفي كلّ حكم ثمّة أُفْهوم يصدق على أفاهيم عدّة وينطوي من بينها على تصوّر معطى هو على صلة لامتوسّطة بموضوع. وهكذا ففي هذا الحكم مَثَلًا: كلّ الأجسام تنقسم، ينطبق أُفْهوم «ما ينقسم» على عدة أفاهيم أخرى وبخاصّة على واحد منها، هو الأُفْهوم «جسْم»، الذي ينطبق بدوره على بعض الظّاهرات الحاضرة لدينا؛ نتصوّر إذن بأُفْهوم «ما ينقسم» هذه المواضيع بتوسّط. وكلّ الأحكام هي، تبعًا لذلك، وظائف للوحدة بين تصوّراتنا. لأنّنا نُحِلّ محلّ تصوّر لامتوسّط تصوّرًا أرفع ينطوي على الأوّل بالإضافة إلى كثير غيره، ويستعمل لمعرفة الموضوع بحيث يصير كثير من المعارف الممكنة مجتمعًا في واحدة. لكن، يمكننا أنْ نُرْجع جميع أفعال الفاهمة إلى أحكام بحيث يمكن تصوّر الفاهمة بعامّة بمثابة القدرة على الحكم. لأنّها بحسب ما قيل أعلاه، القدرة على التّفكير. والحال، إنّ التّفكير هو المعرفة بأفاهيم، وإنّ الأفاهيم هي، بوصفها محمولات لأحكام ممكنة، على صلة بتصوّر لموضوع لم يزل غير متعيّن. فالأُفْهوم «جسْم» يدلّ على شيءٍ ما، وعلى معدنٍ على سبيل المثل، يمكن أن يُعرف بذلك الأُفْهوم. فهو ليس إذًا أُفْهومًا إلّا بشرط أنْ يتضمّن تصوّرات أخرى يمكنه بها أن يكون على صلة بمواضيع. وهو إذًا محمول لحكم ممكن ولهذا مَثَلًا: «كلّ معدن هو جسم». يمكن إذن العثور على جميع وظائف الفاهمة فيما لو توصّلنا إلى عرض وظائف الوحدة في الأحكام

عرضًا كاملًا. وسيرينا الفصل الآتي أن ذلك ممكن التّحقيق تمامًا.

الفصل الثّاني في وظيفة الفاهمة المنطقيّة في الأحكام

لو جرَّدنا الحكم بعامّة من كلّ مضمون، ورأينا إلى مجرّد صورة الفاهمة، لوجدنا أنّ وظيفة التّفكير فيه يمكن أنْ تعود إلى أربعة عناوين يتضمّن كلّ منها ثلاثة آونة. ويمكن تصوّرها بشكل مناسب في اللّوحة الآتية:

١ - كمّ الأحكام

كليّة

جزئيّة

مفردة

٢- الكيف ٣- الإضافة51

موجِبة حَمْليّة

سالبة شرطيّة متّصلة

معدولة52 شرطيّة منفصلة

٤- الجهة

احتماليّة

إخباريّة

يقينيّة

وحيث إنّ هذا التقسيم يبدو بعيدًا في بعض النّقاط، وهي نقاط غير أساسيّة حقًّا، عن تقنيّة المناطقة العاديّة، فإن الملاحظات الآتية لن تكون عديمة الجدوى للاحتراز مما يخشى من سوء الفهم.

1_تقول المناطقة بحق إنّه يمكن، في استعمال الأحكام في الاستدلالات، عدّ الأحكام المفردة كلّيّة. فهي، من حيث لا ماصَدَقَ لها، لا يمكن لمحمولها أن يُحمل على شيء من دون آخر في أُفْهوم الحامل. فهو يصدق إذن على هذا الأُفْهوم الأخير كلّه من دون استثناء كما لو كان أُفْهومًا يصدق عمومًا، وتصدق كلّ معاني المحمول على ما صَدَقه.

وعلى العكس، إذا ما قارنّا حكمًا مفردًا مع حكم كلّي فقط من حيث هو معرفة وفقًا للكمّ، فإنه سيتصرّف بالنسبة إليه كما الوحدة بالنسبة إلى اللّاتناهي، فهو إذًا متميز جوهريًّا. ومن ثمّ، لو زُزْتُ حكمًا مفردًا لا من حيث صدقيّته الدّاخليّة وحسب، بل أيضًا كمعرفة بعامّة من حيث الكمّ الذي له بالمقارنة مع معارف أخرى، لوجدتُ أنّه شيء آخر تمامًا غير الأحكام الصّادقة عمومًا53، ويستحقّ موقعًا خاصًا في لوحة كاملة لآونة التّفكير بعامّة (على الرّغم من أنّه في الحقيقة لا موقع له في المنطق المقتصر على استعمال الأحكام منظورًا إليها في علاقاتها المتبادلة).

2_ ويجب أن نميّز أيضًا في المنطق المجاوِز، الأحكام المعدولة من الأحكام الموجبة رغم أنّها، بحقّ، من الرّتبة نفسها في المنطق العام، ولا تشكّل حلقة خاصّة في التقسيم، لأنّ المنطق العامّ يجرّد المحمول من كلّ مضمون (حتى عندما يكون سالبًا) وينظر فقط فيما إذا كان مناسبًا للحامل أو مضادًّا له. في حين أنّ المنطق المجاوِز ينظر إلى الحكم من حيث قيمة الإثبات المنطقيّ أو مضمونه أيضًا، بوساطة محمول سالب فقط، ويرى إلى الفضل الذي يعطيه من وجهة مجموع المعرفة. فإذا قلت عن النّفس: ليست فانية، أكون بحكم سالب قد تجنّبت خطأ على الأقلّ. ولكنّي بالقضيّة «النفس هي لافانية»، صحيح أنّي أكون قد أثبتُّ حقًّا لجهة الصّورة المنطقيّة لأنّي وضعت النّفس في ماصَدَق غير مُحدّد من الجواهر ال لافانية. لكن، بما أنّ ما هو فانٍ يشكّل قسمًا، وما ليس بفانٍ يشكّل القسم الآخر من كلّ ماصدق الجواهر الممكن، فإنّي لم أقل بعبارتي تلك سوى أنّ النّفس هي من عديد الأشياء غير المحدّد الذي يبقى بعد أن أطرح جانبًا كلّ ما هو فانٍ. وبذلك يكون الفلك اللّامتناهي لكلّ الممكن محدّدا فقط بما نحّي منه من فانٍ، وتكون النّفس موضوعة في المكان الباقي من الماصدق. لكنّ هذا المكان يبقى بعد ذلك الطّرح غير محدَّد دائمًا؛ ويمكننا أن نطرح منه أجزاء أخرى من دون أن يكسب أُفْهوم النّفس أيّ شيء يعيّنه إيجابًا. فالأحكام المعدولة من حيث الماصدق المنطقيّ هي إذًا حصريّة حقًّا بالنّسبة إلى مضمون المعرفة بعامّة، ويجب بما هي كذلك أنّ لا تُشطب من اللّوحة المجاوِزة لكلّ آونة التّفكير في الأحكام لأنّ الوظيفة التي تمارسها الفاهمة هنا قد تكون مهمّة في حقل معرفتها القبليّة المحضة.

3_ إنّ كلّ علاقات التّفكير في الأحكام هي علاقات: أ) محمول بحامل – ب) مبدأ بنتيجة – ج) معرفة مقسّمة بعموم حلقات التقسيم. في الضّرب الأوّل من الأحكام لا يوجد إلّا أُفْهومان، في الثّاني حُكْمان، وفي الثّالث عدّة أحكام منظورٌ إليها الواحد بالعلاقة مع الآخر. فهذه القضيّة الشّرطيّة المتّصلة «إذا كان ثمّة عدالة كاملة فإن الشّرّير سيعاقب» تتضمّن بالضبط علاقة بين قضيتين: «ثمّة عدالة كاملة» و«الشرّير سيعاقب» ولا يُسأل هنا ما إذا كانت هاتان القضيّتان صحيحتين ذاتيًّا، بل إنّ النّتيجة هي الشّيء الوحيد الذي يفكّر فيه في الحكم. أخيرًا، يتضمّن الحكم الشّرطيّ المنفصل علاقة بين قضيّتين أو أكثر، لا علاقة استنتاج بل علاقة تضادّ منطقيّ، بحيث إنّ فلك الواحد يستبعد فلك الآخر. إلّا أنّه يتضمّن مع ذلك وفي الوقت نفسه علاقة الاشتراك من حيث إنّ هذه القضايا، مجتمعةً، تملأ فلك كلّ المعرفة المعنيّة. يوجب هذا الحكم إذن علاقة بين أقسام فلك معرفةٍ ما لأنّ فلك كلّ قسم يشكل متمّمًا لفلك الآخر في مجمل المعرفة المقسمة بأسره. فإذا قلت مَثَلًا، العالم يوجد إمّا بفعل مصادفة عمياء، وإمّا بفعل ضرورة جوّانيّة، وإمّا بفعل علّة برانيّة، فإنّ كلّ واحدة من هذه القضايا تحتلّ جزءًا من فلك المعرفة الممكنة بالنسبة إلى وجود العالم بعامّة، وكلّها جميعًا تؤلّف كلّ الفلك. واستبعاد المعرفة من أحد هذه الأفلاك، هو حملها إلى الأفلاك الباقيّة؛ وعلى العكس، إنّ وضعها في فلك ما، هو استبعاد لها من الآخر. يوجد في الحكم الشّرطيّ المنفصل إذن اشتراك معيّن للمعارف يقوم على أنّها تستبعد واحدتها الأخرى بالتبادل، في حين أنّها تعيّن مع ذلك المعرفة الحقة في الكلّ بفعل أنّها، مجتمعةً، تشكل المضمون الشّامل لمعرفة وحيدة معطاة. ذاك كلّ ما أرى من الضروريّ ملاحظته بانتظار ما سيتبع.

4. جهة الأحكام وظيفة خاصّة جدًا تمتاز بأنّها لا تسهم بشيء في مضمون الأحكام (لأنّه فيما عدا الكمّ والكيف والإضافة ليس ثمّة من شيء يشكّل مضمون الحكم) بل تتعلّق فقط بقيمة الرّابطة بالنسبة إلى التّفكير بعامّة. فالأحكام

احتماليّة عندما نعُدُّ الإثبات أو النّفي ممكنيْن وحسب (اعتباطًا)، وإخباريّة عندما نعُدّها متحقّقة (صادقة)، ويقينيّة عندما ننظر إليها بوصفها ضروريّة54. فالحكمان اللّذان يشكل الحكم الشّرطيّ المتّصل العلاقة بينهما (المقدَّم والتّالي)، واللذان يشكل تفاعلهما المتبادل الحكم الشّرطيّ المنفصل (أطراف القسمة) ليسا سوى حكمين احتماليّيْن. ففي المثل السّابق، القضيّة: «ثمّة عدالة كاملة»، ليست مصاغة إخباريًا بل مفكّرة بوصفها حكمًا اعتباطيًا يمكن أن يسلّم به أحدنا، والاستنتاج وحده إخباريّ. ويمكن لمثل هذه الأحكام من ثمّ أن تكون خاطئة بشكل واضح وتصلح مع ذلك، من حيث هي احتماليّة، كشروط لمعرفة الحقيقة. فالحكم: «العالم يوجد بفعل مصادفة عمياء» ليس له في الحكم الشّرطيّ المنفصل سوى دلالة احتماليّة بمعنى إنّه يمكن لأحدنا أن يقرّ بهذه القضيّة على نحو ما للحظة، وهي تصلح مع ذلك (بوصفها إشارة إلى الطّريق الخاطئة من بين جميع الطّرق التي يمكن أن نسلكها) للعثور على الطّريق الصّحيحة. فالقضيّة الاحتماليّة هي إذًا تلك التي تعبّر عن مجرّد الإمكان المنطقيّ (الذي ليس موضوعيًّا) أعني عن حريّة اتّخاذ مثل هذه القضيّة كقضيّة صادقة، وعن مجرّد إقرار محض اعتباطي بهذه القضيّة في الفاهمة. أمّا القضيّة الإخباريّة فتعبّر عن التّحقّق المنطقيّ أو الصّدق؛ ففي الاستدلال الشّرطيّ المتّصل يكون المقدَّم احتماليًا في المقدِّمة الكبرى وإخباريًا في المقدِّمة الصّغرى، ويُظهِر أنّ القضيّة قد رُبطت بالفاهمة بفضل قوانينها. أمّا القضيّة اليقينيّة، فتفكّر في الحكم الإخباري المتعيّن بقوانين الفاهمة هذه، والحكم الإثباتي قبليًّا من ثمّ، لتُعبّر بذلك عن ضرورة منطقيّة. لكن، بما أنّ الفاهمة تستوعب كلّ ذلك تباعًا، فنحكم أوّلًا على شيء ما بصورة احتماليّة، ثمّ نُقِرّ به إخباريًا بوصفه صادقًا، ثمّ نُثبته أخيرًا بوصفه مربوطًا بالفاهمة ربطًا لا ينفكّ، أعني بوصفه ضروريًّا ويقينيًا. يمكن أن نسمّي وظائف الجهة الثّلاث هذه، آونة التّفكير بعامّة.

{10}

51 = Relation ‏(Verhältnis)، وأحتفظ هنا بالترجمة العربيّة القديمة لما يمكن أن يؤدي أيضًا ب«علاقة» أي علاقة المحمول بالحامل أو إضافته إليه. (م. و.)

52 ويسمّيها كنط لامتناهية أو لا تخوم لها Unendliche، وأترجم وفقًا لما ورد في القول الفلسفيّ العربيّ السابق: «القضيّة التي ربطت ما بعدها بالموضوع وصيّرت حرف السلب جزءًا من المحمول فصار «ليس» أو «لا» مع ما بعده شيئًا واحدًا محمولا على الموضوع بالإيجاب والإثبات، ومثل هذه القضيّة تُسمّى معدولة ومتغيّرة» (ابن سينا، البرهان) (م. و.).

53 judicia communis.

54 كما لو أن التّفكير كان في الحالة الأولى وظيفة للفاهمة، وفي الثانيّة للحاكمة، وفي الثالثة للعقل، وتلك ملاحظة ستتضح أكثر فيما بعد.

الفصل الثّالث في الأفاهيم الفاهميّة المحضة أو المقولات

يجرّد المنطق العام، كما سبق القول مرات عدة، المعرفة من كلّ مضمونها وينتظر أن تعطى له تصوّرات من جهة

أخرى أيًّا كانت، ليحوّلها أولًا إلى أفاهيم، وهذا ما يحصل تحليليًّا. أمّا المنطق المجاوِز فيجد أمامه على العكس متنوّع الحساسِيَة القبليّ الذي تقدّمه له الأستطيقا المجاوِزة لإعطاء مادّة للأفاهيم الفاهميّة المحضة. ومن دون هذه المادّة سيكون خاليًا من أي مضمون وبالتّالي فارغًا تمامًا. والحال، إنّ المكان والزمان يتضمّنان متنوّع الحدس القبليّ المحض. وينتميان، مع ذلك، إلى شروط تلقّي ذهننا التي بموجبها فقط يمكنه أن يستقبل عن المواضيع تصوّرات، عليها بالتّالي أن تؤثر دائمًا في أُفْهومها. لكن تلقائيّة ذهننا تستلزم أولًا مطالعة هذا المتنوّع بطريقة معيّنة وضمّه وربطه كي يصنع منه معرفة. وأسمّي هذا الفعل تأليفًا.

وأفهم بالتأليف، بأعمّ معاني اللّفظ، فعل إضافة مختلف التصوّرات واحدها إلى الآخر وشَمْل تنوّعها في معرفة واحدة. ومثل هذا التأليف هو محض إذا كان المتنوّع معطى لا أمبيريًّا بل قبليًّا (مثل ذلك المعطى في المكان وفي الزّمان) ويجب أنْ تكون تصوّراتنا معطاة قبل أيّ تحليل لها فلا يمكن لأيّ أُفْهوم أن يتولّد تحليليًّا من حيث مضمونه. ويقدّم تأليف متنوّع (معطى أمبيريًّا أو قبليًّا) بدءًا معرفة قد تكون ما زالت في البداية مجملةً ومبهمةً بالطبع، وبها حاجة، من ثمّ، إلى التّحليل، إلّا أنّ التأليف هو ما يجمع بالضبط العناصر ليشكّل معارف، ويوحّدها ليشكّل مضمونًا معينًا. إنّه إذًا أوّل ما يجب أن ننتبه إليه عندما نريد أن نحكم على أصل معرفتنا.

والتأليف بعامّة هو كما سنرى لاحقًا مجرّد فعل للمخيّلة، أعني لوظيفةٍ للنفس عمياء، إنّما لا غنى عنها، ومن دونها لا يمكن البتّة أن نحصل على أيّ معرفة، لكننا لا نعي ذلك إلّا نادرًا. إلّا أنّ إحالة هذا التأليف إلى أفاهيم هو وظيفة تخصّ الفاهمة، بها تمدّنا بدءًا بالمعرفة بالمعنى الصّحيح للّفظ.

والتأليف المحض متصوّرًا بعامّة يعطي الأُفْهوم الفاهميّ المحض. لكنني أفهم بهذا التأليف ذاك الذي يستند إلى أساس من التّوحيد التأليفيّ القبليّ: فتعدادنا (ويلاحظ ذلك بخاصّة في الأعداد الكبيرة)، هو تأليف نقوم به وفقًا لأفاهيم لأنّه يحصل بموجب أساس مشترك للتوحيد (العشريّ مَثَلًا). وفق هذا الأُفْهوم يكون التّوحيد في تأليف المتنوّع ضروريًّا إذن.

تحليليًّا، تحال تصوّرات مختلفة إلى أُفْهوم (ذاك هو شغل المنطق العام). لكن المنطق المجاوِز يعلِّمنا أن نحيل إلى أفاهيم لا التصوّرات بل تأليف التصوّرات المحض. وأول شيء يجب أن يعطى لنا حتى تصير معرفة جميع المواضيع ممكنة قبليًّا، هو متنوّع الحدس المحض؛ والثاني، تأليف هذا المتنوّع بالمخيّلة، لكنّه تأليف لا يعطي بعد أيّ معرفة. والأفاهيم التي توحّد هذا التأليف المحض والتي تقوم على مجرّد تصوّر هذا التّوحيد التأليفيّ الضروريّ هي الشّيء الثّالث الذي لا غنى عنه لمعرفة موضوع حاضر، وهي تستند إلى الفاهمة.

والوظيفة نفسها التي توحّد مختلف التصوّرات في حكم توحّد أيضًا مجرّد تأليف مختلف التصوّرات في حدس وتسمّى بتعبير عام الأُفْهوم الفاهميّ المحض. فالفاهمة نفسها إذًا، أو بالأحرى الأفعال التي بها تضع الضّرورة المنطقيّة للحكم في الأفاهيم مستخدمة الوحدة التّحليليّة، هي التي تُدخل أيضًا مضمونًا مُجاوِزًا في تصوّراتها بوساطة التّوحيد التأليفيّ للمتنوّع الموجود في حدس بعامّة. ولذا تسمّى أفاهيم فاهميّة محضة وتنطبق قبليًّا على «المواضيع»، الأمر الذي لا يقوى عليه المنطق العام.

وعلى هذا النّحو يوجد من الأفاهيم الفاهميّة المحضة التي تنطبق قبليًّا على مواضيع الحدس بعامّة بقدر ما يوجد بالضبط من الوظائف المنطقيّة في كلّ الأحكام الممكنة في اللّوحة السّابقة؛ لأنّ هذه الوظائف تستنفد الفاهمة تمامًا وتشكّل مقياس قدرتها الشّامل. ونسمّي هذه الأفاهيم، تبعًا لأرسطو، مقولات، لأنّ هدفنا هو أصلًا مطابق تمامًا لهدفه رغم أنه يبتعد عنه كثيرًا في التّنفيذ.

لوحة المقولات

١- الكمّ

وحدة

كثرة

جملة

٢- الكيف ٣- الإضافة

واقع ملازَمة وقوام (جوهر وعرض) 55

نفي سببيّة وتبعيّة (سبب وأثر)

حصراشتراك (تأثير متبادل بين فاعل ومنفعل)

٤- الجهة

إمكان – امتناع

وجود – ليس56

ضرورة – مصادفة

تلك هي إذًا لائحة جميع أفاهيم التأليف المحضة أصلًا التي تتضمّنها الفاهمة قبليّا، والتي بفضلها وحدها تكون فاهمة محضة، لأنّه إنّما بفضلها فقط يمكنها أن تفهم شيئًا ما من بين متنوّع الحدس، أعني أن تفكّر «موضوعًا» فيه. والتقسيم هذا مستمدّ سِسْتاميًا من مبدأ مشترك هو القدرة على الحكم (التي هي نفسها القدرة على التّفكير) ، ولم يصدر عشوائيًا عن بحث اعتباطي عن أفاهيم محضة لا يمكن لتعدادها الكامل أن يكون يقينيًا البتّة حين لا يحصّل إلا بالاستقراء من دون أن يفكّر أثناء ذلك لماذا هذه الأفاهيم بالضبط، من دون سواها، هي الملازمة للفاهمة المحضة. وقد كان البحث عن هذه الأفاهيم الأساسيّة مقصدًا جديرًا برجل ثاقب البصر كأرسطو لكنّه، حيث لم يتبع أي مبدأ، التقطها على عجل كما مَثُلت لديه، وجمع منها أولًا عشرة سمّاها مقولات (محمولات). واعتقد فيما بعد أنه عثر أيضًا على خمسة أخرى أضافها إلى الأولى باسم محمولات لاحقة، إلّا أنّ ذلك لم يقلّل من نقص لائحته. أضف، إننا نجد فيها بعض أحوال57 الحساسِيَة المحضة (متى وأين و وضع) وكذلك (قبل ومعًا)58 بل حالًا أمپيريّة (الحركة)، وتلك أحوال لا تنتمي البتّة إلى سجل قيد الفاهمة. ونجد في لائحته أيضًا الأفاهيم المشتقّة مختلطة بالأفاهيم الأصليّة (أن يفعل وأن ينفعل)59. وبعض من هذه الأصليّة مفتقد تمامًا.

ويجب أن نلاحظ أيضًا بخصوص هذه الأخيرة: إن المقولات بما هي الأفاهيم الأصليّة الحقة للفاهمة، لها هي الأخرى أفاهيمها المشتقة المحضة التي لا يمكن إغفالها بأي حال في سِسْتام كامل للفلسفة المجاوِزة، لكن يمكن أن أكتفي بالإشارة إليها في محاولة نقديّة فقط.

وليسمح لي أن أسمّي هذه الأفاهيم، المحضة، إنّما المشتقة، مُحتملات60 الفاهمة المحضة (في مقابل المحمولات). وما إن

نحصل على الأفاهيم الأصليّة والأصليّة حتي يصير من السّهل أن نضيف إليها المشتقة والمتفرّعة، وأن نرسم شجرة نسب الفاهمة المحضة بكاملها. وبما أنّه ليس هدفي الآن أن أعمل على إتمام السّسْتام، بل فقط على المبادئ الضروريّة للسِسْتام، فإني أترك هذا الإتمام لعمل آخر. والحال، إنّه سيمكن بلوغ هذا الهدف بسهولة إذا أخذنا المصنفات الأنطوجُيّة وأضفنا على سبيل المثل إلى مقولة السّببيّة مُحتملات القوّة والفعل والانفعال، وإلى مقولة الاشتراك، الحضور والمقاومة، وإلى محمولات الجهة، الولادة والموت والتغيّر... الخ. إنّ المقولات، ممزوجةً بأحوال الحساسِيَة المحضة أو حتى فيما بينها، تعطي عددًا كبيرًا من الأفاهيم القبليّة المشتقة، وستكون الإشارة إليها وعرضها بأكمل ما يمكن جهدًا مفيدًا ومروِّحًا، لكنّه جهد يمكن تجنّبه هنا.

وإني لأعفي نفسي عن قصد، في هذا العمل، من تعريف المقولات، مع أنّه من الأفضل أن يكون ذلك بحوزتي. وسأحلّل هذه الأفاهيم فيما بعد بقدر ما ينبغي بالصلة مع المنهجيّات التي أعمل عليها. ففي سِسْتام للعقل المحض يمكن أن تُطلب مني بحق، أمّا هنا فإنها لا يمكن إلّا أنّ تُحوِّل الانتباه عن النّقطة الرّئيسة في بحثنا، وأن تثير الشّكوك والاعتراضات التي يمكن أن نؤجلها إلى مناسبة أخرى من دون الاساءة إلى الهدف الأساس. ومع ذلك، يَطّلَع بوضوح من القليل الذي قلته، أنّه ليس فقط من الممكن، بل أيضًا من السّهل، عملُ معجمٍ كامل بهذه الأفاهيم مع كلّ الإيضاحات اللّازمة. فالخانات موجودة الآن، ولا يبقى سوى ملئها. وفي طوبيقا سِسْتاميّة كهذه ليس من الصّعب أن نتعرّف الموضع المناسب لكلّ أُفْهوم بالضبط وأن نلْحظ في الوقت نفسه المواضع التي لا تزال فارغة.

{11}

على لوحة المقولات هذه، قد تُبدى بعض الملاحظات اللّائقة التي ربّما كان لها نتائج مهمّة بالنسبة إلى الصّورة العلميّة لجميع المعارف العقليّة. ذلك أنّه من الواضح بذاته أن هذه اللّوحة مفيدة جدًا في الجزء النّظريّ من الفلسفة، بل لا غنى عنها لرسم مخطط كامل لعلم ما من حيث يعتمد على أفاهيم قبليّة ومن أجل أن يُقسّم رياضيًا بموجب مبادئ متعيّنة، حيث إنّ اللّوحة المذكورة تتضمّن بشكل كامل جميع الأفاهيم الأصليّة للفاهمة، بل صورة سِسْتامها في الفاهمة البشريّة، وترشدنا من ثمّ إلى آونة العلم الاعتباري المزمع ونسقه أيضًا، كما سبق أن برهنت على ذلك61. وإليكم الآن بعض الملاحظات:

الأولى: إن هذه اللّوحة التي تتضمّن أربعة أصناف من الأفاهيم الفاهميّة، تنقسم أولًا إلى قسمين، أحدهما يتعلّق بمواضيع الحدس (محضة كانت أم أمپيريّة)، والثاني بوجود هذه المواضيع (بعضها بالنسبة إلى بعض، أو بالنسبة إلى الفاهمة).

والصنف الأوّل أسمّيه صنف المقولات الرّياضيّة، والثاني صنف المقولات الدّيناميّة وليس للصنف الأوّل كما هو واضح، متضايفات. ولا نجد ذلك إلّا في الثّاني. ويجب أن يعود سبب هذا الفرق إلى طبيعة الفاهمة.

الملاحظة الثانية: ثمّة على أيّ حال عدد متساوٍ من المقولات في كلّ صنف، أعني: ثلاث. وهذا ما يستحقّ بدوره تفكيرًا حيث إنّ كلّ تقسيم قبليّ بأفاهيم يجب أن يكون ثنائيًا. أضف إلى ذلك، إنّ المقولة الثّالثة في كلّ صنف تنجم دائمًا عن ربط الثانية بالأولى:

ف «الجملة» ليست سوى «الكثرة» منظورًا إليها «كوحدة»، و«الحصر» سوى «الواقع» مربوطًا «بالنفي»، و«الاشتراك» سوى سببيّة جوهر متعيّن بآخر يتعيّن به بدوره، و» الضرورة» أخيرًا سوى الوجود المعطى بالإمكان

نفسه. لكن، لا تحسبنّ، جراء ذلك، أن المقولة الثّالثة هي مجرّد أُفْهوم مشتق وليس أُفْهومًا أصليًا للفاهمة المحضة؛ ذلك أنّ ربط الأولى بالثانيّة للإتيان بالأُفْهوم الثّالث، يتطلّب فعلًا خاصًا للفاهمة ليس هو هو الفعل الحاصل في الأوّل والثاني. فأُفْهوم «العدد» (المنتمي إلى مقولة الجملة) ليس ممكنًا أينما وجد أُفْهوما «الكثرة» و» الوحدة» (في التصوّر اللّامتناهي مَثَلًا). وكذلك، من أنيّ أربط أُفْهومَيْ «السبب» و«الجوهر»، لا يمكنني أن أفهم «الأثر»، أي كيف يمكن لجوهر أن يكون سببًا لشيء في جوهر آخر. وعليه، ينجم أنّه يجب لذلك فعل خاصّ للفاهمة، والأمر نفسه لما تبقّى.

الملاحظة الثّالثة: مقولة واحدة هي مقولة «الاشتراك» الواقعة تحت العنوان الثّالث، لا يظهر توافقها، بمثل وضوح توافق الأخرى، مع صورة الحكم الشّرطيّ المنفصل المقابل لها في لوحة الوظائف المنطقيّة.

ولنتثبّت من ذلك التّوافق، يجب ملاحظة أنه في كلّ حكم شرطي منفصل، يتصوّر الفلك (مجمل كلّ ما هو متضمّن في هذا الحكم) بوصفه كلًّا منقسمًا إلى أجزاء (من الأفاهيم المنساقة تحته)، وأنّ هذه الأجزاء، ومن حيث إنّ أحدها لا يمكن أن يكون متضمّنًا في الآخر، تُتصوّر لا منساقةً بعضًا تحت بعض، بل منساقة بعضًا مع بعض، إنّما ليس في اتّجاه واحد كما هو الحال في سلسلة، بل بالتبادل كما هو الحال في مجمّع (أعني إنّ طرح طرف من أطراف القسمة يعني استبعاد جميع الأطراف الأخرى، والعكس صحيح).

والحال، إنّه عندما يفكّر ارتباط كهذا في مجمّع من الأشياء، فإن واحدًا منها لا ينساق كمسبَّب تحت آخر انسياقه تحت سبب وجوده، بل إنها، معًا وبالتبادل، تنساق بعضًا مع بعض بوصف الواحد منهما سببًا للآخر من حيث تعيّنه (ومَثَلًا في الجسم الذي تتجاذب أجزاؤه وتتنابذ بالتبادل). وذاك نوع آخر من الاقتران غير ذلك الذي يُصادَف في مجرّد علاقة السّبب بالمسبَّب (المبدأ بالنتيجة) وحيث لا تعيّن النّتيجة بدورها المبدأ، ولا تشكل بالتّالي كلّا معه (كخالق العالم والعالم). وهذه الطّريقة التي تتّبعها الفاهمة عندما تتصوّر فلك أُفْهوم منقسم، تتبعها أيضًا عندما تفكّر في شيء بوصفه ينقسم، وهي تتصوّر أطراف القسمة، في الحالة الأولى من حيث ينبذ واحدها الآخر مع أنّها مربوطة في فلك واحد، كما تتصوّر الأجزاء في الحالة الثانية من حيث يتمتع كلّ واحد منها (بما هو جوهر) بوجود مستقل عن وجود الأطراف الأخرى، وبوصفه، مع ذلك مربوطًا في مجمع واحد.

{12}

إلّا أنّه يوجد في فلسفة القدماء المجاوِزة بابًا يتضمّن أفاهيم الفاهمة المحضة التي، رغم أنها لا تعد من المقولات، كانت تصلح في رأيهم كأفاهيم قبليّة للمواضيع. ولو صحّ ذلك لازداد عدد المقولات وهو محال. وكان يعبّر عن هذه الأفاهيم بهذه العبارة الشّهيرة جدًا عن المدرسيّين: ما يلائم الكائن هو الوحدة والحقيقة والكمال62. لكن، على الرّغم من أنّ استعمال هذا المبدأ قد أدّى قبلًا إلى نتائج بالغة الضّعة (كانت تعطي قضايا مجرّد تحصيل حاصل) إلى حدّ أنّها لم تقبل في العصور الحديثة ضمن الميتافيزيقا إلا من باب اللّياقة، فإن فكرة صمدت كلّ هذا الوقت تظلّ تستحقّ، مهما بدت فارغة، أن يبحث عن أصلها، وتسمح بافتراض أنّ مبدأها يقيم في إحدى قواعد الفاهمة، وأن هذا المبدأ قد أوّل تأويلًا خاطئًا، كما يحصل غالبًا. إنّ محمولات الأشياء المزعومة مُجاوِزة هذه، ليست سوى مطالب ومعايير منطقيّة لكلّ معرفة بالأشياء بعامّة، قائمة على مقولات الكمّ، أعني الوحدة والكثرة والجملة. إلّا أنّ هذه المقولات التي كان يجب اتخاذها بمعنى مادي، وبالأحرى بوصفها متعلّقة بإمكان الأشياء نفسها، لم يستعملها القدماء حقًّا إلا بالمعنى الصّوريّ كمطلب منطقيّ لازم لكلّ معرفة. وكانوا مع ذلك، بطريقة هوجاء، يجعلون من هذه المعايير الفكريّة صفات للأشياء نفسها. أقصد، إنه في كلّ معرفة لِ«موضوع»، هناك وحدة الأُفْهوم التي يمكن أن نسمّيها الوحدة النّوعيّة من حيث إنّنا، تحت

هذا الأُفْهوم، نفكّر فقط بوحدة مجموع متنوّع المعارف، تقريبًا على غرار وحدة التّيْمة63 في مسرحيّة أو موعظة أو حكاية. وهناك ثانيًا الحقيقة بالنسبة إلى النّتائج، فبقدر ما يكون هناك من نتائج صحيحة تستمدّ من أُفْهوم معطى، بقدر ما يكون من علامات على واقعه الموضوعيّ. وهذا ما يمكن أن نسمّيه الكثرة النّوعيّة للعلامات العائدة إلى أُفْهوم بوصفه مبدأها المشترك (لا تفكّر فيه بوصفها كمًّا). وثمّة ثالثًا وأخيرًا، الكمال، الذي يقوم على أنّ هذه الكثرة تحال بدورها إلى وحدة الأُفْهوم وتتوافق تمامًا وحصرًا معه، وهي ما يمكن أن نسمّيه التّمام النّوعيّ (الجملة). وعليه يتّضح أنّ هذه المعايير المنطقيّة لإمكان المعرفة بعامّة لا تقوم هنا إلّا بتحويل مقولات الكمّ الثّلاث – حيث يجب أن تؤخذ الوحدة على نحو متجانس باستمرار، في إنتاج الكمّ – بقصد ربط عناصر معرفيّة وإن متباينة في وعي واحد، من خلال عدّ كيف معرفةٍ ما بمثابة مبدأ. وهكذا فإن معيار إمكان أُفْهوم ما (وليس إمكان «موضوعه») هو التّعريف الذي فيه تشكّل وحدة الأُفْهوم وحقيقة كلّ ما يمكن أن يشتق منه أولًا، وتمام كلّ ما يمكن أن يستمدّ منه ثانيًا، مستلزمات إقامة كلّ الأُفْهوم؛ أو قُل: إنّ معيار صحة فرضٍ ما، هو قابليّة المبدأ التّفسيري المعتمد للفهم، أي وحدته (من دون فرض مساعد)، وحقيقة الاستنتاجات المشتقّة منه (توافق هذه فيما بينها ومع التّجربة) وأخيرًا تمامه بالنسبة إلى هذه الاستنتاجات التي لا تفيد، لا أكثر ولا أقلّ مما كان مسلّمًا به في الفرض، بل تسترجع تحليليًّا وبعديًا، ما كان قد فُكِّر تأليفيًّا وقبليًّا وبتوافق معه. لا تكمّل أفاهيم الوحدة والحقيقة والكمال، البتّة إذًا لوحة المقولات المجاوِزة كما لو أن فيها نقص ما، بل يدخل استعمالها فقط، إذا ما نحّيت علاقتها بال «مواضيع» تنحيَةً تامّة، في القواعد المنطقيّة العامّة لتوافق المعرفة مع نفسها.

55 Substantia et accidens.

56 أو أيس وليس، أو وجود وغياب، والوجود هو الحضور والهذيّة من وجد بمعنى عرف وعثر على ولقي (م. و.).

57 modi.

58 quando, ubi, situs … prius, simul.

59 action, passio.

60 بإزاء Prädikabilien (م. و.).

61 في: أولى المبادئ الميتافيزيقيّة للطبيعيّات.

62 quodlibet ens est unum, verum, bonum.

63 تعريب Thema، أي الفكرة العامّة لعمل فكريّ أو فنيّ (م. و.).

الفصل الأول في مبادئ التّسويغ المجاوِز بعامّة

في الكلّام على ما يجوز وما لا يجوز، يفرّق المشترعون في الدّعوى بين سؤال بأيّ حقّ؟64 وسؤال بأيّ واقعة؟65، ويطلبون دليلًا على كلّ منهما، فيسمّون الأول، الذي عليه أن يعرض جواز الدّعوى أو بالأحرى أحقيّتها، تسويغًا. ونحن نستخدم مجموعة من الأفاهيم الأمپيريّة من دون أن يعارضنا أحد، فنظنّ أنه يحقّ لنا، حتى من دون تسويغ، أن ننسب إليها معنى ودلالة متخيّلة، لأنّ لدينا دائمًا التّجربة كي ندلّل على واقعيّتها الموضوعيّة. لكنّ ثمّة أيضًا أفاهيم مختلسة، كأُفْهوميْ السّعادة والقدر، درجت بتغاضٍ شبه عام، هذا صحيح، إلّا أنّه يطرح أحيانًا بصددها السّؤال: بأيّ حقّ؟ فيعرضنا تسويغها إلى إحراج غير يسير، لأنّه لا يمكن أن نعثر على أيّ مبدأ واضح، في التّجربة أو في العقل، يُجوِّز صراحةً استعمالها.

لكنْ، يوجد بين كثرة الأفاهيم التي تشكّل نسيج المعرفة البشريّة الشّديد الاختلاط، بعض منها مخصّص للاستعمال القبليّ المحض (بمعزل تامّ عن التّجربة) وبتجويزه دائمًا حاجة إلى تسويغ، ذلك أنّ أدلّة التّجربة لا تكفي لإضفاء المشروعيّة على مثل هذا الاستعمال، في حين أنّه يجب معرفة كيف يمكن لهذه الأفاهيم أن تكون على صلة ب«مواضيع» لا تستمدّها هي من التّجربة. وعليه، أسمّي شرح كيف تكون الأفاهيم القبليّة على صلة بمواضيع تسويغًا مُجاوزًا لها وأميّزه من التّسويغ الأمپيريّ الذي يظهر كيف نحصّل الأُفْهوم بالتجربة وبالتفكّر فيها، فلا يتعلّق من ثمّ، بمشروعيّة هذا الأُفْهوم، بل بالواقعة التي أدّت إلى حيازته.

ولقد تحصَّل لدينا، سابقًا، ضربان من الأفاهيم، مختلفان كلّيًا إنّما يتفق واحدهما مع الآخر في أنهما على صلة بالمواضيع على نحو قبليّ تمامًا، عنيت بها أفاهيم المكان والزمان كصورتين للحساسِيَة، والمقولات كأفاهيم للفاهمة. ومحاولة البحث عن تسويغ أمپيريّ لها، ستكون من العبث لأنّ ما يميز طبيعتها يقوم بالضبط في أنها على صلة بمواضيعها من دون أن نستعير، كي نتصوّرها، شيئًا من التّجربة. فإذا كان يلزمها تسويغ، فإنه يجب أن يكون دائمًا مُجاوِزًا.

ومع ذلك، فإنه يمكن، بالنسبة إلى هذه الأفاهيم، كما بالنسبة إلى كلّ معرفة، أن نبحث في التّجربة، لا عن مبدأ إمكانها، بل عن الأسباب الظّرفيّة لإنتاجها. ذلك أنّ انطباعات الحواسّ تعطي أوّل فرصة لافتتاح كلّ قدرتنا المعرفيّة بصددها، ولإقامة التّجربة التي تتضمّن عنصرين جدّ متغايرين، أعني: مادّة للمعرفة عن الحواسّ، وصورةً معيّنة تنظّمها عن المصدر الباطن للحدس المحض وللفكر اللّذين لا يعملان، ولا ينتجان أفاهيم إلّا بمناسبة المادّة. وعليه فإن البحث عن أولى جهود ملكتنا المعرفيّة للارتفاع من الإدراكات المفردة إلى الأفاهيم العامّة هو مشروع ذو فائدة كبيرة جدًا ولا شك. وإنه يجب أنْ نعترف بفضل لُكْ الشّهير في كونه أوّل من شقّ الطّريق إليه. إلّا أنّ تسويغًا للأفاهيم القبليّة المحضة لا يمكن أن يتم البتّة على هذا النّحو، لأنّ هذه الطّريق لا تؤدي إليه البتّة بسبب أن على هذه الأفاهيم، فيما يخصّ استعمالها المقبل الذي يجب أن يكون مستقلًا استقلالًا تامًّا عن التّجربة، أن يكون لها شهادة ميلاد من مصدر مغاير تمامًا لذاك الذي يجعله تُشتَقُّ من التّجربة. وعليه، أسمي محاولة الاشتقاق الفسيولوجي هذه التي لا يمكن أن تسمّى تسويغًا أصلًا لأنّها تتعلّق بسؤال الواقعة، أسمّيها شرحًا لحيازة المعرفة المحضة. ويتضح من ثمّ أنه يمكن أن يكون لهذه الأفاهيم تسويغ مُجاوِز وحسب، وليس أمبيريًّا البتّة، وأن هذا الأخير بالنسبة إلى الأفاهيم القبليّة المحضة، ليس سوى محاولات باطلة يمكن أن ينصرف إليها فقط ذاك الذي لم يفقه طبيعة هذه المعارف الخاصّة جدًا.

لكن، مع أنّ ثمّة نمطًا وحيدًا مسموح به لتسويغ ممكن للمعرفة القبليّة المحضة هو التّسويغ على الطّريقة المجاوِزة، فإن ذلك لا يستتبع أن يكون لازمًا لزومًا لا غنى عنه. فلقد تتبعنا أعلاه أفاهيم المكان والزمان حتى مصادرها بوساطة تسويغ مُجاوِز وشرحنا صدقيّتها الموضوعيّة القبليّة وعيّناها. ومع ذلك، فإن الهندسة تتابع سيرها الآمن عبر المعارف القبليّة وحدها من دون أن يكون بها حاجة إلى أن تطلب من الفلسفة شهادة تثبت الأصل المحض والشرعيّ لأُفْهومها الأساس «المكان»؛ لكن استعمال الأُفْهوم، في هذا العلم، ينحصر بالعالم الحسّي الخارجي الذي صورة حدسه المحضة المكان، حيث تتمتّع بالتّالي كلّ معرفة هندسيّة، لأنّها مؤسسة على حدس قبليّ، ببداهة لا توسّط فيها، وحيث بالمعرفة نفسها تعطى المواضيع قبليًّا (من حيث الصّورة) في الحدس. أمّا الأفاهيم الفاهميّة المحضة فتولّد على العكس الحاجة اللّازبة إلى البحث لا عن تسويغها المجاوِز وحسب، بل أيضًا عن تسويغ المكان. إذ بما أنّ المحمولات التي نحملها هنا على المواضيع ليست محمولات الحدس ولا الحساسِيَة، بل محمولات التّفكير القبليّ المحض، فإنّ هذه المحمولات تتصل عمومًا بالمواضيع بمعزل عن كلّ شروط الحساسِيَة؛ وبما أنّها ليست مؤسسة على التّجربة، فإنه لا يمكنها أن تُظهِر قبليًّا في الحدس أيّ «موضوع» عليه يتأسس تأليفها قبل أيّ تجربة، فتُثير من ثمّ الشّكوك حول صدقيّتها الموضوعيّة وحدود استعمالها، بل تجعل أُفْهوم المكان نفسه ملتبسًا لأنّها تنزع إلى استعماله خارج جميع شروط الحدس الحسّي. ولذا كان من الضروريّ أن نسوّغه أعلاه تسويغًا مُجاوِزًا. يجب إذن إقناع القارئ بوجوب مثل هذا التّسويغ المجاوِز وجوبًا لازبًا قبل أنْ يخطو خطوة واحدة في حقل العقل المحض، لأنّه من دون ذلك، سيسير كالأعمى، وسيكون عليه بعد أن يكون قد تاه هنا وهناك، أن يؤوب إلى الجهل الذي منه انطلق. لكنْ، عليه أيضًا أن يرى سلفًا بوضوح الصّعوبة التي لا مفرّ منها، كي لا يتذمر من الظّلمة التي تلتفّ بإحكام حول الغرض فيّاه، أو كي لا يتخاذل قبل الأوان أمام العوائق التي يجب إزاحتها، لأنّ المسألة هي: إمّا التّخلّي تمامًا عن كلّ ما تدعيه رؤى العقل المحض في أكثر الحقول جاذبيّة، أعني الحقل الذي يتخطّى حدود كلّ التّجارب الممكنة، وإمّا إنجاز هذا البحث النّقدي إنجازًا تامًّا.

ولقد استطعنا أعلاه، بقليل من الجهد، أن نوضّح، بصدد أفاهيم المكان والزمان، كيف يجب عليها بوصفها معارف قبليّة أن تكون، مع ذلك وبالضرورة، على صلة بمواضيع، وكيف تجعل معرفة تأليفيّة بهذه المواضيع ممكنة، بمعزل عن كلّ تجربة. وبما أنّ الموضوع لا يمكن أنْ يظهر لنا، أي أن يكون «موضوعًا» للحدس الأمپيريّ إلّا بوساطة صورتي الحساسِيَة المحضتين، فإن المكان والزمان هما حدسان محضان يتضمّنان قبليًّا شرط إمكان المواضيع كظاهرات، وإنّ التأليف

الحاصل فيهما يتمتع بصدقيّة موضوعيّة.

أمّا مقولات الفاهمة فهي، على العكس، لا تقدّم لنا أيَّ شروط بموجبها تعطى المواضيع في الحدس؛ ويمكن، من ثمّ، ولا شك، أن تظهر لنا المواضيع من دون أن يكون عليها أنْ تتعلّق بالضرورة بوظائف الفاهمة، ومن دون أنْ تتضمّن الفاهمة إذن شروطها القبليّة. ولذا تبرز هنا صعوبة لم نصادفها في حقل الحساسِيَة، وهي: كيف يمكن لشروط التّفكير الذاتيّة أن تتمتع بصدقيّة موضوعيّة، أعني أن تعطي شروط إمكان كلّ معرفة بالمواضيع؟ لأنّ الظّاهرات يمكن، ولا شك، أن تعطى في الحدس من دون وظائف الفاهمة. وآخذ مَثَلًا، أُفْهوم السّبب الذي يدلّ على نوع خاص من التأليف لأنّه إلى جانب شيء ما «أ» يوضع آخر مغايرًا كلّيًا «ب» بموجب قاعدة. وليس من الواضح قبليًّا لماذا يجب أن تضمن الظّاهرات شيئًا من هذا القبيل، (إذ لا يمكن أن نسوق التّجارب كأدلّة لأنّه يجب أن نتمكن من أنّ نبين الصدقيّة الموضوعيّة لهذا الأُفْهوم قبليًّا) ولأنّه، من ثمّ، من المشكوك فيه قبليّا، ما إذا كان مثل هذا الأُفهوم فارغًا تمامًا وما إذا كان بإمكانه أن يحظى في أيّ محلّ بأيّ موضوع من بين الظّاهرات. إذ أنه من الواضح أن يكون على مواضيع الحدس الحسّي أن تكون موافقة للشروط الصّوريّة للحساسِيَة القائمة قبليًّا في الذهن، لأنّها من دون ذلك لن تكون مواضيع لنا؛ لكن ما تصعب إقامة الدّليل عليه هو أن يكون عليها بالإضافة إلى ذلك أنّ تكون موافقة للشروط التي بالفاهمة حاجة إليها في وحدة التّفكير التأليفيّة. لأنّه من المحتمل جدًا أن يكون ثمّة ظاهرات تتقوّم من حيث لا تجدها الفاهمة موافقة البتّة لشروط وحدتها، وأن يكون كلّ شيء مختلطًا من حيث إنّه في سلسلة الظّاهرات مَثَلًا لا يحضر شيء يعطي قاعدة التأليف ويكون مناسبًا بالتّالي لأُفْهوم السّبب والمسبَّب، فيكون هذا الأُفْهوم فارغًا تمامًا وباطلًا ولا معنى له. ولن يقلّل ذلك من إمكان أن تقدّم الظّاهرات مواضيع لحدسنا، لأنّ الحدس لا يحتاج إلى وظائف التّفكير بحال من الأحوال.

أمّا أن نفكّر في التّخلّص من العناء الذي تُكبّده مثل هذه الأبحاث بالقول: إنّ التّجربة تعطي باستمرار أمثلة على موافقة الظّاهرات للقواعد تتيح لنا فرصة كافية لاستخراج أُفهوم السّبب والتحقق في الوقت نفسه من الصدقيّة الموضوعيّة: فمعناه أننا لا نلاحظ أن أُفْهوم السّبب لا يتولّد البتّة بهذه الطّريقة، بل يجب إمّا أن يجد أساسه في الفاهمة بشكل قبليّ تمامًا، وإمّا أن يهمل نهائيًا بوصفه مجرّد سراب. ذلك أنّ هذا الأُفْهوم يستلزم بإطلاق أن يكون شيء «أ» على نحو يكون معه شيء آخر (ب) ينتج عنه بالضرورة وبموجب قاعدة كلّيّة إطلاقًا. وتعطي الظّاهرات حقًّا حالات يمكن أن نستمدّ منها قاعدة بموجبها يحصل شيء ما عادة؛ لكن، لا يمكنها البتّة أن تعطي النّتيجة بوصفها ضروريّة؛ ومن ثمّ فإن لتأليف السّبب والمسبَّب كرامة ملازمة له لا يمكن أن يعبّر عنها أمپيريًّا، أعني، إن المسبَّب لا يضاف ببساطة إلى السّبب، بل إنه يطرح عبره وينجم عنه. أضف، إن الكلّيّة الصّارمة للقاعدة ليست هي أيضًا خاصيّة من خواص القواعد الأمپيريّة التي يمنحها الاستقراء كلّيّة مقارنة وحسب، أي إمكان أن توسّع استعمالها. وسيكون استعمال الأفاهيم الفاهميّة المحضة شيئًا مغايرًا تمامًا فيما لو كان يجب أن نرى فيها مجرّد منتجات أمپيريّة.

{14}

الانتقال إلى تسويغ المقولات المجاوِز

ليس هناك سوى حالتين ممكنتين قد يتطابق فيهما تصوّر تأليفيّ ومواضيعه، ويكون على صلة ضروريّة بها، ويلتقي بها نوعًا من الالتقاء: إمّا أن يكون الموضوع وحده هو الذي يجعل التصوّر ممكنًا، وإمّا التصوّر وحده الموضوع. في الحالة

الأولى لن تكون الصّلة سوى أمبيريّة ولن يكون التصوّر ممكنًا البتّة قبليًّا، وتلك هي الحال مع الظّاهرات بالنسبة إلى ما ينتمي إلى الإحساس فيها. أمّا في الحالة الثانية، ومع أنّ التصوّر في حد ذاته لا يولّد موضوعه وجوديًا (إذ لا يدور الكلّام هنا قط على العليّة بالإرادة)، فإن التصوّر يعد معينًا قبليًا بالنظر إلى الموضوع عندما يمكن، به وحده، أن نعرف شيئًا ما بوصفه موضوعًا. لكنْ، ثمّة شرطان فقط يجعلان معرفة موضوع ما ممكنة: أولًا الحدس الذي به يعطى هذا الموضوع، إنّما فقط كظاهرة؛ وثانيًا الأُفْهوم، الذي به يفكّر موضوع يتناسب مع هذا الحدس. لكن، من الواضح، بحسب ما تقدّم، أن الشّرط الأول، أي ذلك الذي به وحده يمكن للمواضيع أن تُحدس، هو، بالفعل، الذي يؤسّس قبليًّا في الذهن «للمواضيع» من حيث الصّورة. فلشرط الحساسِيَة الصّوريّ هذا إذًا، تستجيب بالضرورة جميع الظّاهرات لأنّها لا يمكن أن تظهر، أي لا يمكن أن تحدس وتعطى أمبيريًا، إلّا به. والسؤال الآن، ما إذا لم يكن ثمّة أيضًا، سلفًا، أفاهيم قبليّة كشروط بموجبها وحدها يفكّر شيء ما، مع أنّه لا يحدس، بوصفه موضوعًا بعامّة، إذ في هذه الحالة، ستكون كلّ معرفة أمبيريّة للمواضيع موافقة بالضرورة لتلك الأفاهيم لأنّه، من دون افتراضها، لا شيء ممكنًا كموضوع للتجربة. والحال، إنّ كلّ تجربة تتضمّن، بالإضافة إلى حدس الحواسّ الذي به يعطى الشّيء، أُفْهومًا لموضوع يعطى في الحدس أو يظهر؛ ثمّة إذًا أفاهيم مواضيع بعامّة تؤسس بوصفها شروطًا قبليّة، كلّ معرفة تجربيّة؛ وعليه، فإن الصدقيّة الموضوعيّة للمقولات كأفاهيم قبليّة تستند إلى كون التّجربة (من حيث صورة التّفكير) ممكنة بها وحدها؛ لأنّها بذلك، ستكون على صلة بمواضيع التّجربة بالضرورة وقبليًّا، إذ بها وحسب سيمكن أن يفكّر بعامّة موضوع ما للتجربة.

للتسويغ المجاوِز لجميع الأفاهيم القبليّة إذًا مبدأ يجب أن يوجّه كلّ البحث، ألا وهو: يجب تعرُّف هذه الأفاهيم بوصفها شروطًا قبليّة لإمكان التّجربة (إنْ للحدس القائم فيها وإنْ للتفكير). وأفاهيم تقدّم الشّروط الموضوعيّة لإمكان التّجربة تكون بذلك بالذات ضروريّة. أمّا استعراض التّجربة حيث تصادف هي، فليس تسويغًا لها (بل إظهار) لأنّها لن تكون بذلك إلّا عرضيّة. ومن دون تلك الصّلة الأصليّة للتجربة الممكنة حيث تستحضر كلّ مواضيع المعرفة لا يمكن قطّ فَهْمُ أنْ تكون على صلة بموضوع ما.

وقد افتقر لُكْ الشّهير إلى هذه النّظرة. ولأنّه وجد في التّجربة أفاهيم فاهميّة محضة، فقد اشتقها أيضًا من التّجربة، لكنّه تصرف على نحوٍ غير متّسق إلى حدّ أنّه حاول الوصول بذلك إلى معارف تتخطّى كثيرًا كلّ حدود التّجربة. وقد أدرك دْيْفِد هْيوم أنه كي يكون لنا حقّ القيام بذلك، يجب أن يكون لتلك الأفاهيم أصل قبليّ. لكن بما أنّه لم يستطع أن يتبيّن كيف من الممكن أن يكون على الفاهمة أن تفكّر أفاهيم بوصفها مربوطة ربطًا ضروريًّا في موضوع، مع أنّها فِيّاها ليست مربوطة في الفاهمة؛ ولما لم يخطر بباله أن الفاهمة قد تكون بهذه الأفاهيم نفسها خالقة للتجربة حيث تصادف مواضيعها، فقد رأى نفسه مضطرًا إلى أنْ يشتقّها من التّجربة (أعني، من التّداعي المتكرّر في التّجربة تتولد ضرورة ذاتيّة ينتهي الأمر إلى حسبانها، خطأً، بمثابة ضرورة موضوعيّة، أي بفعل العادة)؛ لكنّه كان فيما بعد متسقًا جدًا عندما أعلن أنّه من المحال تخطّي حدود التّجربة بتلك الأفاهيم والمبادئ التي تولّدها. إلّا أنّ الاشتقاق الأمبيريّ الذي لجأ إليه كِلا الاثنين لا يمكن أن يتفق مع حقيقة المعارف العلميّة القبليّة التي لدينا: الرّياضة المحضة والطبيعيّات العامّة؛ فهو يتهافت إذن بشهادة الواقع.

وقد فتح أول هذين الرّجلين الشّهيرين الباب على مصراعيه للشطط، لأنّ العقل ما إن يكون الحقُّ إلى جانبه حتى لا يعود ينحبس في قفص بفضل نصائح الاعتدال المبهمة؛ وقد استسلم الثّاني كلّيًا إلى الرّيبيّة عندما ظنّ أنه اكتشف أن كلّ ما يُعَدّ عقلًا هو تضليل لقدرتنا المعرفيّة. وسنحاول الآن أن نرى إن لم يكن بالإمكان جعل العقل البشريّ يجتاز هاتين العثرتين، وإرشاده إلى حدود متعيّنة، وترك حقل نشاطه الغائيّ بأسره مفتوحًا مع ذلك.

وأريد أن أقتصر بدءًا على التّذكير بشرح المقولات. إنّها أفاهيم موضوع بعامّة، بواسطتها يُعَدّ حدس هذا الموضوع متعيّنًا بالنسبة إلى إحدى الوظائف المنطقيّة للأحكام. فوظيفة الحكم الحملي هي علاقة الحامل بالمحمول مِثل: جميع الأجسام تنقسم. إلّا أنّنا بالنسبة إلى الاستعمال محض المنطقيّ للفاهمة لا نعيّن أيًّا من الأُفْهومين يجب أن يعطى وظيفة الحامل وأيهما وظيفة المحمول. ذلك أنّه يمكننا القول أيضًا إنّ بعض ما ينقسم هو جسم. لكن، عندما أضع أُفْهوم الجسم تحت مقولة الجوهر، يكون قد تقرّر أنّ حدسه الأمپيريّ يجب أن يُعَدّ أبدًا في التّجربة بمثابة حامل وحسب، وليس البتّة بمثابة مجرّد محمول. والأمر على النّحو عينه بالنسبة إلى سائر المقولات.

.quid juris 64

.quid facti 65

الفصل الثّاني تسويغ الأفاهيم الفاهميّة المحضة المجاوِز

{15}

في إمكان الرّبط بعامّة

يمكن لمتنوّع التصوّرات أن يعطى في حدسٍ محض حسّي، أي حدس هو محض تلقٍّ، ويمكن لصورة هذا الحدس أن تكون قائمةً قبليًّا في قدرتنا التصوّريّة، من دون أن تكون مع ذلك سوى نمط تأثّر الذات. إلّا أنّ ربط66 متنوّع بعامّة، لا يمكن أن يأتينا البتّة من الحواسّ، ولا أن يكون إذن في الوقت نفسه متضمّنًا في صورة الحدس الحسّي المحضة، لأنّه فعلُ تلقائيّةِ القدرة على التصوّر؛ وحيث ينبغي أن نسمّي هذه الأخيرة فاهمة، كي نميّزها من الحساسِيَة، ، فإن كلّ ربطٍ – سواء وعيناه أم لم نَعِه، وسواء كان ربطًا للمتنوّع الحدسي أو لأفاهيم متنوّعة، وسواء كان المتنوّع الحدسيّ حسّيًا أم لا – هو فعل للفاهمة يمكن أن نطلق عليه اسمًا عامًّا، هو التأليف، كي نشير به، في الوقت نفسه، إلى أنّنا لا نستطيع أن نتصوّر أيّ شيء مربوطًا في «موضوع»، من دون أن نكون قد ربطناه نحن بأنفسنا، وإلى أنّ الرّبط هو التصوّر الوحيد، من بين التصوّرات جميعها، الذي لا يمكن أن تعطيه «المواضيع»، بل يمكن للذات وحدها أن تُتِمّه، لأنّه فعل من أفعال تلقائيّتها. وهنا نرى بسهولة أنّ هذا الفعل يجب أن يكون واحدًا وبدئيًّا، وأن يصلح لكلّ ربطٍ على حدٍّ سواء، وأن الحلّ (التحليل) الذي هو نقيضه، على ما يبدو، يفترضه أبدًا مع ذلك؛ لأنّه حيث لم يسبق للفاهمة أن ربطت شيئا، لن يكون باستطاعتها أن تحلّ شيئًا، لأنّ بها وحدها وحسب إنّما أمكن للشيء أن يُعطى مربوطًا للتصوّر.

لكن أُفهوم الرّبط ينطوي، بالإضافة إلى أُفهوم المتنوّع وتأليفه، على أفهوم وحدة هذا المتنوّع أيضًا. فالربط هو تصوّر وحدة المتنوّع67 التأليفيّة. فتصوّر هذه الوحدة لا يمكن، إذن، أن يتولّد من الرّبط، بل إن الوحدة، بانضيافها إلى تصوّر المتنوّع، تجعل أُفهوم الرّبط ممكنًا. هذه الوحدة التي تسبق قبليًّا أفاهيم الرّبط جميعها، لا تمتّ بأيّ صلة إلى مع مقولة الوحدة {10}؛ لأنّ المقولات كلّها إنّما تتأسّس على الوظائف المنطقيّة في الأحكام، وفي هذه سبق أن فُكّر الرّبط و فُكِّرت، من ثمَّ، وحدة الأفاهيم المعطاة. فالمقولة تفترض، إذن، الرّبط سلفًا، وعلينا بالتّالي أن نبحث عن تلك الوحدة (كوحدة نوعيةً {12} في مكانٍ أعلى، أعني في ما يتضمّن مبدأ وحدة مختلَف الأفاهيم في الأحكام، وبالتّالي مبدأ إمكان الفاهمة حتى في استعمالها المنطقيّ.

.

{16}

في وحدة الإبصار التأليفيّة الأصليّة

يجب أن يكون ال «أفكّر» 68 قادرًا على أن يواكب تصوّراتي جميعها؛ إذ، من دون ذلك، سيكون ثمّة شيء متصوّر فيّ لا يمكن أن يفكّر البتّة – وهذا ما يعني إمّا أن يكون التصوّر ممتنعًا وإمّا أن يكون لاشيء لِيّاي على الأقلّ. وذاك التصوّر، الذي يمكن أن يكون معطى قبل أيّ تفكير، يسمّى حدسًا. وعليه، تكون لكلّ متنوّع الحدس صلةٌ ضروريّة بال «أفكّر»، في الذات عينها التي فيها يصادف هذا المتنوّع. لكنّ التصوّر [أفكّر] هذا هو فعل من أفعال التلقائيّة، أعني إنّه لا يمكن أن يُعدّ منتميًا إلى الحساسِيَة. وأسمّيه الإبصار المحض، لأميّزه من ذاك الأمبيريّ، أو أيضًا الإبصار البدئي، لأنّه ذلك الوِعيان، الذي، بتوليده للتصوّر: «أفكّر»- الذي يجب أن يكون قادرًا على أن يواكب تصوّراتي الأخرى جميعها- وبكونه واحدًا وهو هو في كلّ وعي، لا يمكن أن يكون مشتقًّا من أيّ تصوّر آخر. وأسمّي أيضًا وحدته وحدة الوِعيان المجاوِزة، كي أدلَّ إلى إمكان المعرفة قبليًّا بها. ذلك أنّ التصوّرات المتنوّعة، المعطاة في حدس ما، لن يكون أيّ منها تصوّري، إن لم تنتمِ كلّها إلى وِعيان واحدٍ؛ أعني: إنّ عليها، من حيث هي تصوّراتي (على الرّغم من أنّني لا أعيها على هذا النّحو)، أن تكون مع ذلك مطابقة، بالضرورة، للشرط الذي بموجبه وحده يمكنها أن تتوحّد في وِعيانٍ عامّ، إذ من دون ذلك لن ينتمي أيٌّ منها إليّ بشكلٍ كامل. من هذا الرّبط البدئي تطلع نتائج كثيرة.

أعني، إن هويّة الإبصار69هذه، الشاملة لمتنوّع معطًى في حدس ما، تتضمّن تأليفًا لتصوّرات، وهي ممكنة بوعي هذا التأليف وحسب. لأنّ الوعي الأمبيريّ، الذي يواكب تصوّراتٍ مختلفة، هو فِيّاه وعيٌ مشتَّت وليس على صلة بهويّة الذات. فهذه الصّلة لا تقوم إذن، بمجرّد أن أواكب بوعيٍ كلّ تصوّر على حدة، بل بأن أضيف واحدها إلى الأخرى وأعي تأليفها.

يُمكنني إذن أن أتصوّر هويّة الوعي في تصوّراتي المعطاة هذه، فقط من حيث أقدر على ربط متنوّع هذه التصوّرات في وعيٍ واحد؛ أعني، إن وحدة الإبصار التّحليلية ليست ممكنة إلا بافتراض وحدةٍ تأليفيّة ما70. ففكرة: «هذه التصوّرات المعطاة في الحدس تنتمي إليّ جميعها» تعني إذن: «إني أوحّدها في وِعيان، أو إنّي، على الأقلّ، قادرٌ على توحيدها فيه». وعلى الرّغم من أنّ ذلك ليس بعد وعيًا بتأليف التصوّرات، فإنه يفترض إمكانه. بكلامٍ آخر، فقط لأنّه يمكنني أن أستوعب متنوّع هذه التصوّرات في وعيٍ واحد، أسمّيها جميعًا تصوّراتي؛ لأنّه، من دون ذلك، سيكون لديَّ ذاتٌ هو على قدرٍ من التّلوُّن والاختلاف بقدر ما لديَّ من تصوّراتٍ أعيها. فالوحدة التأليفيّة لمتنوّع الحدوس، من حيث هي معطاةٌ قبليًّا، هي إذن مبدأ هويّة الإبصار نفسه الذي يسبق قبليًّا كلّ تفكيري المتعيّن. إلّا أنّ الرّبط ليس في المواضيع، ولا يمكن، بأي شكل، أن يُستمدّ منها بوساطة الإدراك بحيث يكون على الفاهمة أولًا أن تتلقاه منها، بل إنّه حصرًا من عمل الفاهمة، التي ليست، هي نفسها، سوى القدرة على الرّبط قبليّا وعلى إحالة متنوّع التصوّرات المعطاة إلى وحدة الإبصار التي هي المبدأ الأعلى في المعرفة البشريّة بأسرها.

إن مبدأ وحدة الإبصار الضروريّة هذا ليس سوى مبدأ هُوِّيّ، وهو من ثمّ قضيّة تحليلية، هذا صحيح؛ إلّا أنّه يُبيِّن أن تأليف المتنوّع المعطى في إبصارٍ هو تأليف ضروريّ من دونه لا يمكن لهويّة الوعيان الكليّة أن تفكّر. ذلك أنّه بوساطة

الأنا، بما هو تصوّر بسيط، لا يعطى أيَّ متنوّع؛ ولا يمكن أن يعطى لنا إلا في الحدس المتميِّز من الأنا، ولا أن يفكّر إلا بالربط في وعي. وإنّ فاهمةً يمكن أن يعطى فيها بوساطة الوعيان كلّ المتنوّع في الوقت نفسه، ستحدس، أمّا فاهمتنا فلا تستطيع سوى أنّ تفكِّر، وعليها أن تبحث عن الحدس في الحواسّ. أعي إذن ذاتًا هو هو بالنّظر إلى متنوّع التصوّرات المعطاة لي في الحدس، لأنيّ أسمّي جميع التصوّرات، التي تؤلِّف تصوّرًا واحدًا، تصوّراتي. وهذا يعني أنني أعي تأليفًا قبليًّا ضروريًّا لها، يسمّى وحدة الإبصار التأليفيّة البدئيّة التي تخضع لها جميع التصوّرات المعطاة لي، والتي تحتها إنّما ينبغي أن تندرج هذه الأخيرة بتأليف ما.

{17}

مبدأ وحدة الإبصار التأليفيّة هو المبدأ الأعلى

لكلّ الاستعمال الفاهميّ

كان المبدأ الأعلى لإمكان أي حدس بالنسبة إلى الحساسِيَة، بحسب الأستطيقا المجاوِزة: أن يخضع كلّ متنوّعه لشروط المكان والزمان الصّوريّة. والمبدأ الأعلى لهذا الإمكان عينه بالنسبة إلى الفاهمة هو: أن يخضع كلّ متنوّع الحدس لشروط وحدة الإبصار التأليفيّة الأصليّة71. فجميع تصوّرات الحدس المتنوّعة، تخضع إذن للمبدأ الأوّل من حيث تُعطى لنا، وللثاني من حيث يجب أن يكون بالإمكان أن تُربط في وعي، لأنّه من دون ذلك لا يمكن لأيّ شيء، أن يُفكَّر أو يُعرَف لأنّ التصوّرات المعطاة التي لا تشترك في حيازة فعل الإبصار، « أفكّر»، لا تكون مجتمعة في وِعْيان واحد.

والفاهمة بالمعنى العامّ للفظ، هي ملكة المعارف، وهذه تقوم على الصّلة المتعيّنة بين تصوّرات معطاة و«موضوع». لكن «الموضوع» هو ما في أُفْهومه يتوحّد متنوّع حدس معطى، والحال، إنّ كلّ توحيد للتصوّرات يتطلّب وحدة الوعي في التأليف. فوحدة الوعي هذه هي، إذًا، ما وحده يقيم الصّلة بين التصوّرات والموضوع، ويقيم من ثمّ، صدقيّتها الموضوعيّة. وما يجعل منها معارف إذًا، وما إليه إذًا يستند إمكان الفاهمة نفسه.

المعرفة المحضة الأولى للفاهمة التي عليها يتأسس كلّ ما تبقّى من استعمالها والتي هي في الوقت نفسه مستقلّة تمام الاستقلال عن كلّ شروط الحدس، هي إذًا مبدأ وحدة الإبصار التأليفيّة الأصليّة. فمجرّد صورة الحدس الحسّي الخارجي، المكان، ليست بعد أي معرفة؛ وهي تعطي فقط متنوّع الحدس قبليًا من أجل معرفة ممكنة. لكن كي أعرف أيّ شيء في المكان، وخطًّا على سبيل المثل، يجب أن أخطَّه، وأن أحقّق تأليفيًّا ربطًا متعيّنًا للمتنوّع المعطي، بحيث تكون وحدة هذا الفعل معًا وحدة الوعي (في أُفْهوم الخط). وبهذا بدءًا إنّما نعرف «موضوعًا» (مكانًا متعيِّنًا). فوحدة الوعي التأليفيّة هي إذًا شرط موضوعي لكلّ معرفة، بي حاجة إليها ليس لأعرف «موضوعًا» وحسب، بل يجب أن أُخضِع لها أيضًا كلّ حدس حتى يصير «موضوعًا» لي، لأنّ المتنوّع لن يتوحّد في وعيٍ بطريقة أخرى ومن دون هذا التأليف.

وهذه القضيّة الأخيرة هي أيضًا تحليليّة، كما قلنا، على الرّغم من أنّها تجعل من التّوحيد التأليفيّ شرطًا لكلّ تفكير. فهي لا تقول شيئًا اكثر من أنّ جميع تصوّراتي في حدس معطى يجب أن تكون خاضعة للشرط الذي بموجبه فقط يمكن

أن أنسبها، بوصفها تصوّراتي، إلى ذاتٍ هوَ هوَ، ويمكن بالتّالي أن أضمّها بوصفها مربوطة تأليفيًّا في إبصار واحد تحت عبارة كلّيّة: « أفكّر ».

لكن هذا المبدأ ليس مع ذلك مبدأ لكلّ فاهمة ممكنة بعامّة، بل فقط مبدأ للفاهمة التي إبصارها المحض، في التصوّر «أكون72»، ليس فيه بعد أي متنوّع وأن فاهمة تعطي بوِعيانها متنوّع الحدس معًا، وفاهمة يجعل بتصوّرها «مواضيع» هذا التصوّر توجد في آن معًا، لن يكون بها حاجة إلى فعل خاص لتأليف المتنوّع بصدد وحدة الوعي كما هو الحال بالنسبة إلى الفاهمة البشريّة التي تفكّر وحسب، ولا تحدس. لكن هذا المبدأ، بالنسبة إلى الفاهمة البشريّة هو حتمًا المبدأ الأول، حيث إنّه يمتنع عليها أن تكوِّن أدنى أُفْهوم عن فاهمة أخرى ممكنة سواء كانت فاهمة حدسيّة أم فاهمة تعتمد على حدس حسّي مع كونه ضرب آخر غير ذلك الذي يتأسّس على المكان والزمان.

{18}

ما هي وحدة الوِعْيان الموضوعيّة

إن وحدة الإبصار المجاوِزة هي تلك التي توحّد في أُفْهوم كلّ المتنوّع المعطى في حدس، عن «موضوع» ما. وتسمّى جرّاء ذلك موضوعيّة، وعلينا أن نفرّق بينها وبين وحدة الوعي الذاتيّة التي هي تعيّن للحس الباطن، به يعطي متنوّع الحدس ذاك أمپيريًّا، من أجل أن يربط على هذا النّحو. فأن يكون بإمكاني أن أعي أمپيريًّا المتنوّع بوصفه معًا أو متعاقبًا فإن ذلك خاضع للظّروف أو للشروط الأمپيريّة. وبالتّالي فإن وحدة الوعي الأمپيريّة نفسها من خلال تداعي التصوّرات تتعلّق بالظاهرة بشكل عرضي تمامًا. وعلى العكس، إنّ صورة الحدس المحضة في الزّمان – بما هي فقط حدس بعامّة يتضمّن متنوّعًا معطى – تخضع لوحدة الوعي الأصليّة وفقط عبر الصّلة الضروريّة بين متنوّع الحس و ال« أفكّر» الواحد؛ وإذًا من خلال تأليف الفاهمة المحض الذي يؤسس قبليًّا التأليف الأمپيريّ. وتلك الوحدة هي الوحيدة الصّادقة موضوعيًا، أمّا وحدة الإبصار الأمپيريّة، التي لا نفحصها هنا والتي، على أيّ حال، لا تشتقّ من الأولى إلا بموجب شروط معطاة عيانًا، فهي ذات صدقيّة ذاتيّة وحسب. فواحد يربط تصوّر كلمةٍ ما بغرضٍ ما وآخر يربطه بغرض آخر؛ فوحدة الوعي في ما هو أمپيريّ ليست صادقة بالنظر إلى ما هو معطى، لا ضروريًّا ولا كليًّا.

{19}

يقوم الشّكل المنطقيّ لكلّ الأحكام في وحدة الإبصار

الموضوعيّة للأفاهيم المتضمّنة فيها

لم يكن بإمكاني مرّة أن أكون راضيًا بالشرح الذي يعطيه المناطقة عن الحكم بعامّة، والذي هو، بحسب ما يقولون، تصوّر علاقة بين أُفْهومين. والحال، إنّ هذا الشّرح لا ينطبق بأيّ حال إلا على الأحكام الحمليّة وليس على الأحكام الشّرطيّة المتّصلة والمنفصلة (من حيث إنّ هذه تتضمّن لا علاقة أفاهيم وحسب بل، أيضًا، علاقة أحكام)؛ ومن دون

أن أجادلهم حول خطأ شرحهم (على الرّغم من أنّ هذا الخطأ المنطقيّ قد ولد عدة نتائج مؤذية)73، ألاحظ فقط أن تلك العلاقة تبقى هنا غير متعيّنة.

لكن إذا ما بحثتُ، بشكل أدقّ، عن الصّلة بين المعارف المعطاة في كلّ حكم، وإذا ما ميّزتُها، بوصفها منتمية إلى الفاهمة، من العلاقة بموجب قوانين المخيّلة الاسترجاعيّة (والتي هي ذات صدقيّة ذاتيّة وحسب) فسأجد أنّ الحكم ليس سوى نمط إحالة المعارف المعطاة إلى وحدة الإبصار الموضوعيّة. والرابطة «هو» إنّما تهدف إلى تمييز الوحدة الموضوعيّة للتصوّرات المعطاة من وحدتها الذاتيّة؛ لأنّها تدل على الصّلة التي هي بينها وبين الإبصار الأصلي وعلى وحدتها الضروريّة على الرّغم من أنّ الحكم نفسه قد يكون أمپيريًّا وبالتّالي عرضيًا مثل: الأجسام هي ثقيلة. وبالطبع لا أريد بذلك أنّ أقول: إن هذين التصوّرين ينتمي واحدهما إلى الآخر بالضرورة في الحدس الأمپيريّ، بل إن واحدهما ينتمي إلى الآخر في تأليف الحدوس بفضل وحدة الإبصار الضروريّة، أعني بموجب المبادئ التي تعيّن موضوعيًا كلّ التصوّرات من حيث يمكن أن تطلع منها معرفة؛ وتلك مبادئ تشتق جميعها من مبدأ وحدة الإبصار المجاوِزة. وعلى هذا النّحو فقط إنّما يتولّد من هذه العلاقة حكم، أعني علاقة تصدق موضوعيًا وتتميّز، كفاية، من علاقة هذين التصوّرين عينهما التي تصدق ذاتيًا وحسب: وتتميّز مَثَلًا من العلاقة النّاجمة عن قوانين التّداعي. وبموجب هذه الأخيرة يمكنني فقط أن أقول: لو حملت جسماً فسأحسّ بانطباع الثّقل؛ وليس: إنّه (إنّ الجسم هو) ثقيل، الذي يعني أنّ هذين التصوّرين مرتبطان في الشّيء ولا يخضعان لحالة الذات، وأنّهما ليسا مجتمعين معًا في مجرّد الإدراك (مهما تكرّر).

{20}

تخضع جميع الحدوس الحسّية للمقولات خضوعها للشروط التي بموجبها وحدها يمكن لمتنوّعها أن يأتلف في وعي

يندرج المعطى المتنوّع في حدس حسّي بالضرورة تحت وحدة الإبصار التأليفيّة الأصليّة لأنّ وحدة الحدس ممكنة بها وحسب ({17}). لكنّ فعل الفاهمة الذي يحيل إلى إبصار بعامّة، متنوّع التصوّرات المعطاة (سواء كانت حدوسًا أم أفاهيم) هو الوظيفة المنطقيّة للأحكام ({19}). فكلّ المتنوّع، من حيث هو معطى في حدس أمپيريّ، يتعيّن إذن بالنظر إلى إحدى وظائف الحكم المنطقيّة، وهي التي بها يحال إلى وعي واحدٍ بعامّة. والحال، إنّ المقولات ليست سوى هذه الوظائف الحكميّة من حيث إنّ متنوّع الحدس المعطى يتعيّن بالنظر إليها ({14}). فالمتنوّع القائم في الحدس المعطى يخضع إذن بالضرورة للمقولات.

{21}

ملاحظة

بتأليف الفاهمة أتصوّر متنوّعًا، يتضمّنه حدس واحد أسمّيه حدسي، بوصفه منتميًا إلى وحدة الوِعْيان الضروريّة، وذلك بفضل المقولة74. تُظهر هذه إذن أنّ الوعي الأمپيريّ لمتنوّع حدس واحد معطى يخضع لوِعْيان قبليّ محض كما يخضع حدس أمپيريّ لحدس حسّي محض يقوم أيضًا قبليًّا. تشكل القضيّة السّابقة إذن، بداية تسويغ للأفاهيم الفاهميّة المحضة حيث يجب عليّ أيضًا، ولأنّ المقولات تصدر عن الفاهمة وحسب، بمعزل عن الحساسِيَة، أن أصرف النّظر عن الطّريقة

التي بها يُعطى المتنوّع في الحدس الأمبيريّ، وأن لا أنظر إلّا إلى الوحدة التي تضيفها الفاهمة إلى الحدس بوساطة المقولة، وسيتبيّن لاحقًا ({26}) بالطريقة التي بها يُعطى الحدس الأمبيريّ في الحساسِيَة، أن وحدة هذا الوعي ليست سوى الوحدة التي تمليها المقولة بحسب الفقرة السّابقة ({20}) على متنوّع الحدس المعطى بعامّة؛ وهكذا، بشرح صدقيّتها القبليّة بالنظر إلى جميع مواضيع حواسّنا يكون القصد من التّسويغ، بدءًا، قد بلغ تمامًا.

إلّا أنّ ثمّة نقطة، لا يمكن أن أصرف النّظر عنها، في الدّليل السّابق وهي أن المتنوّع الذي للحدس يجب أيضًا أن يكون معطى قبل تأليف الفاهمة وبشكل مستقلّ عنه؛ أمّا كيف يُعطى فأمر يبقى غير متعيّن هنا. وذلك أنّني لو شئت أن أتخيل فاهمة تكون هي نفسها حدسيّة (فاهمة إلهيّة مَثَلًا، لا تتصوّر الأشياء المعطاة بل تعطي أو تنتج المواضيع بتصوّرها في الوقت عينه) فلن يكون للمقولات بالنظر إلى مثل هذه المعرفة أي معنى. فهي ليست قواعد إلّا لفاهمة تقوم كلّ قدرتها في التّفكير أي في فعل إحالة تأليف المتنوّع المعطى لها في الحدس بطريقة ما، إلى وحدة الإبصار، ولا تعرف بالتّالي بذاتها شيئًا البتّة ولا تفعل سوى أنّ تربط وتنسّق مادّة المعرفة أي الحدس الذي يجب أن يعطى لها عبر «الموضوع». لكن، لا يمكننا أن نقدّم أيّ سبب لخاصيّة فاهمتنا في أن تصل إلى وحدة الإبصار قبليّا، فقط بوساطة المقولات وفقط بمقولات من هذا النّوع وبهذا العدد بالضبط، مثلما لا يمكننا أن نقول لماذا لدينا هذه الوظائف للحكم وليس سواها، ولماذا الزّمان والمكان هما الصّورتان الوحيدتان لحدسنا الممكن.

{22}

ليس للمقولة من استعمال بصدد معرفة الأشياء سوى تطبيقها على مواضيع التّجربة

التّفكير في موضوع ومعرفة موضوع ليسا إذًا الأمر عينه؛ أعني، إن المعرفة بحاجة إلى أمرين: أولًا الأُفْهوم الذي به يفكَّر موضوع بعامّة (المقولة)، وثانيًا الحدس الذي به يعطى؛ لأنّه إذا لم يكن بالإمكان البتّة إعطاء الأُفْهوم حدسًا يتناسب معه، فإن الأُفْهوم سيكون فكرة من حيث الصّورة إنّما لن يكون له أيّ موضوع ولن تكون معرفة أيّ شيء قط ممكنة به، لأنّه لن يكون هناك على حد علمي، ولا يمكن أن يكون أي شيء يمكن لفكرتي أن تطبّق عليه. والحال، إنّ كلّ الحدس الممكن لنا هو حسّي (أستطيقي). فالتّفكير في موضوع بعامّة لا يمكن إذن أن يصير معرفة لدينا من خلال أُفْهوم فاهميّ محض، إلّا بقدر ما يكون على صلة بمواضيع الحواسّ. والحدس الحسّي هذا إمّا حدس محض (مكان وزمان) وإمّا حدس أمبيريّ لما يُتصوَّر بلا توسّط متحققًا في المكان وفي الزّمان من خلال الإحساس. ويمكننا بتعيين الأوّل أن نكتسب معارف قبليّة (في الرّياضة) إنّما فقط لجهة صورتها بوصفها ظاهرات؛ أمّا ما إذا كان يمكن أن توجد أشياء يجب أن تحدس في هذه الصّورة، فأمر ما زال غير محسوم هنا. وبالتّالي فإنّ جميع الأفاهيم الرّياضيّة ليست لِيّاها معارف، إلّا إذا افترضنا أن ثمّة أشياء لا تعرض علينا إلّا وفقًا لصورة ذلك الحدس الحسّي المحض. والحال، إنّ الأشياء تعطى في المكان والزمان فقط بما هي إدراكات (تصوّرات مصحوبة بإحساس) ومن ثمّ بتصوّر أمبيريّ. إذًا، إن الأفاهيم الفاهميّة المحضة، حتى عندما تكون مطبّقة على الحدوس القبليّة (كما في الرّياضة)، لا تنتج معرفة إلّا بقدر ما يمكن لهذه الحدوس، وبها للأفاهيم الفاهميّة أيضًا، أن تطبّق على حدوس أمبيريّة. لا تقدّم لنا المقولات إذن بوساطة الحدس أيَّ معرفة بالأشياء إلّا من خلال تطبيقها الممكن على الحدس الأمبيريّ، أعني، إنّها تصلح فقط لإمكان المعرفة الأمبيريّة. وهذه الأخيرة تسمّى التّجربة. فلا يمكن أن يكون للمقولات إذن أي استعمال بصدد معرفة الأشياء، إلّا من حيث تُعَدّ الأشياء مواضيع لتجربة ممكنة وحسب.

{23}

والقضيّة السّابقة عظيمة الأهميّة؛ لأنّها تعيّن حدود استعمال الأفاهيم الفاهميّة المحضة بالنظر إلى المواضيع مثلما عيّنت الأستطيقا المجاوزة حدود استعمال الصّورة المحضة لحدسنا الحسّي. والزمان والمكان بوصفهما شرطَي إمكان أن تعطى لنا المواضيع، لا يصدقان إلّا بالنظر إلى مواضيع الحواسّ، وبالتّالي التّجربة. وخارج هذه الحدود لا يمثّلان أيّ شيء قطّ، لأنّهما ليسا إلّا في الحواسّ فقط، وخارجها لا تحقّق لهما. أما الأفاهيم الفاهميّة المحضة فهي متحرّرة من هذا الحصر وتطاوِل مواضيع الحدس بعامّة سواء كان شبيهًا بحدسنا أم لا، شرط أن يكون حسّيًا وليس عقليًا. لكنّ طوْل الأفاهيم فيما يتعدّى حدسنا الحسّي لا يفيدنا في شيء. فهي ستكون عندئذ أفاهيم فارغة لـ «مواضيع» ولن يمكننا البتّة، وهي مجرّد صور فكريّة من دون واقع موضوعي، أن نحكم بها ما إذا كانت تلك «المواضيع» ممكنة أم غير ممكنة، لأنّه لن يكون لدينا أي حدس يمكن أن تطبّق عليه وحدة الإبصار التأليفيّة — وهي مضمونها الوحيد – لكي يمكنها أن تعيّن موضوعًا. ويمكن لحدسنا الحسّي والأمپيريّ وحده أن يمدّها بالمعنى والدلالة.

فلو سلّمنا إذًا بموضوع حدس لا- حسّي بوصفه معطى فسيمكننا أن نتصوّره بوساطة كلّ المحمولات مع مراعاة هذا الشّرط: أن لا شيء ممّا ينتمي إلى الحدس الحسّي يناسبه وأنه من ثمّ ليس ممتدًّا، وليس في المكان، وأن ديمومته هي خارج الزّمان وأنّه خلو من التّغير (تعاقب التّعيّنات في الزّمان) وهكذا دواليك. لكن، لن يكون لديّ أيّ معرفة مخصوصة إن أظهرت فقط كيف لا يكون حدس «الموضوع» من دون التّمكن من القول ما يتضمّنه الحدس، لأنني في هذه الحالة لا أكون قد تصوّرت البتّة إمكان «موضوع» لأفهومي الفاهميّ المحض حيث لم أستطع أن أعطِيَه أيّ حدس يتناسب معه، بل تمكّنت فقط من القول: إن حدسنا غير صالح له. لكن الأمر الأهمّ هنا هو أنه لا يوجد أي مقولة يمكن أن تطبّق على شيء كهذا، ومثلًا أفهوم الجوهر، أعني أفهوم شيء يمكن أن يوجد كحامل وليس البتّة كمجرّد محمول، لأنّي لا أعرف قطّ ما إذا كان ثمّة شيء يتناسب مع هذا التّعيّن الفكري إلّا إذا أعطاني حدس أمپيريّ حالة تطبيقيّة. وسنعود إلى هذه النّقطة لاحقًا.

{24}

في تطبيق المقولات على مواضيع الحواسّ بعامّة

الأفاهيم الفاهميّة المحضة، من خلال مجرّد الفاهمة، على صلة بمواضيع الحدس بعامّة، سواء كان حدسنا أو أيّ حدس آخر شرط أن يكون حسّيًا، إلّا أنّها بذلك لا تكون سوى صور فكريّة ما زال لا يعرف بها أيّ موضوع معيّن. وتأليف المتنوّع أو ربطه بها يعود فقط إلى وحدة الإبصار، وهو بذلك مبدأ إمكان المعرفة القبليّة من حيث يستند إلى الفاهمة، وهو من ثم، لا مُجاوز وحسب بل أيضًا مجرّد ربط ذهني محض. لكن، حيث إنّ فينا قبليًّا صورة معيّنة للحدس الحسّي تستند إلى تلقي القدرة التصوّريّة (الحساسِيَة) فإنه يمكن للفاهمة بوصفها تلقائيّة أن تعيّن الحس الباطن بمُتنوّع التصوّرات المعطاة، بموجب وحدة الإبصار التأليفيّة، وأن تفكّر بذلك قبليّا وحدة الإبصار التأليفيّة لمتنوّع الحدس الحسّي بوصفها الشّرط الذي يجب أن تخضع له بالضرورة جميع مواضيع حدسنا (البشريّ)؛ وهكذا يكون للمقولات بوصفها مجرّد صور فكريّة، واقع موضوعي، أعني، تطبيق على المواضيع التي يمكن أن تعطى لنا في الحدس إنّما فقط بوصفها ظاهرات، لأنّنا قادرون على الحدس القبليّ بها وحسب.

يمكن أن نسمّي تأليف مُتنوّع الحدس الحسّي الممكن والضروريّ قبليًّا، تصويريًّا75 لتفريقه عن ذلك الذي يفكّر بمجرّد المقولة بالنظر إلى مُتنوّع حدس بعامّة والذي نسمّيه ربطًا فاهميًّا76؛ والتأليفان مُجاوزان ليس فقط لأنّهما يسبقان قبليًّا بل لأنّهما يؤسسان إمكان معرفة قبليّة أخرى.

لكن على التأليف التّصويريّ، من حيث يتعلّق فقط بوحدة الإبصار التأليفيّة الأصليّة، أعني بتلك الوحدة المجاوزة المفكَّرة في المقولات، أن يسمّى تأليف المخيّلة المجاوز لتفريقه من مجرّد الرّبط الذهني. فالمخيّلة هي قدرة تصوّر موضوع حتى من دون حضوره في الحدس. لكن، بما أنّ كلّ حدسنا هو حسّي فإن المخيّلة تنتمي إلى الحساسِيَة جراء الشّرط الذاتيّ الذي وحده يسمح لها بأن تعطى للأفاهيم الفاهميّة حدسًا يتناسب معها؛ لكنّها: ومن حيث إنّ تأليفها هو عمل من أعمال التلقائيّة يعيِّن وليس يُعيَّن وحسب كما هو الحس وحيث إنّ بإمكانها من ثمّ أن تعيِّن قبليًّا الحسّ لجهة صورته بموجب وحدة الإبصار: فإنّها من هذه النّاحية، إذًا قدرة على تعيين الحساسِيَة، قبليًّا. ويجب أن يدعى تأليفها للحدوس وفقًا للمقولات تأليف المخيّلة المجاوز. وهو أثر من آثار الفاهمة على الحساسِيَة، وتطبيق أول لها (تطبيقًا هو معًا أساس جميع التّطبيقات الأخرى) على مواضيع الحدس الممكن لنا. ويفترق كتأليف تصويريّ عن التأليف الذهنيّ (الحاصل بمجرّد الفاهمة من دون مساعدة المخيّلة). وأسمّي المخيّلة أيضًا من حيث هي تلقائيّة، أحيانًا، المخيّلة المنتجة وأفرقها بذلك من المخيّلة الاسترجاعيّة التي يخضع تأليفها لقوانين أمپيريّة فقط، وهي قوانين التّداعي، ولا يسهم من ثمّ بشيء في تفسير إمكان المعرفة القبليّة ولا ينتمي بسبب من ذلك إلى الفلسفة المجاوزة بل إلى السّيكولجُيا.

* * *

وهذا هو الموضع لجعل التّضارب، التي يجب أن يكون قد لاحظه كلّ واحد في عرض صورة الحس الباطن {٨}، لجعله مفهومًا: أعني، أن لا يقدّمنا هذا الحس إلى الوعي إلا كما نظهر لأنفسنا وليس كما نحن فِيّانا، لأنّه ليس لدينا من حدس بأنفسنا إلّا ذاك الذي نتأثّر بنمطه باطنًا، الأمر الذي يبدو متناقضًا، إذ علينا أن نتصرّف كمنفعلين بالنسبة إلى ذاتنا؟ ولذا يفضّل عادة في سساتيم السّيكولجُيا عدّ الحس الباطن وقدرة الإبصار (اللذين نفرّق بينهما بعناية) بمثابة شيء واحد.

إنّ ما يعيِّن الحسّ الباطن هو الفاهمة وقدرتها الأصلية على ربط مُتنوّع الحدس، أعني على إحالته إلى إبصار واحد (وعلى ذلك بالذات يقوم إمكانها). لكن، بما أنّ الفاهمة عندنا نحن البشر، ليست قدرة على الحدس، وبما أنّه ليس بإمكانها – حتى في حال كان هذا الحدس معطى بالحساسِيَة، أن تنقله إليها لتربطه كما لو كان مُتنوّع حدسها الخاص – فإن تأليفها، إذا ما نظر إليه ليّاه، ليس سوى وحدة الفعل الذي تعيه بما هو كذلك حتى من دون الحساسِيَة، إنّما فعل به تقدر على أن تعيِّن الحساسِيَة تعيينًا باطنًا بالنسبة إلى المتنوّع الذي قد تعطيه هذه وفق صورة حدسها. فهي تمارس إذن، تحت اسم تأليف المخيّلة المجاوز، على الذات المنفعل، وهي ملكة له، ذلك الفعل الذي نقول عنه، بحقّ، إنّ الحس الباطن يتأثر به. فالإبصار ووحدته التأليفيّة ليس من الحس الباطن قط في شيء، بل يهتمّ بالأحرى، وبوصفه مصدر كلّ ربط، بمُتنوّع الحدوس بعامّة تحت اسم المقولات، وقبل أي حدس حسّي لل «مواضيع» بعامّة؛ أما الحدس الباطن فيتضمّن على العكس مجرّد صورة الحدس إنّما من دون ربط للمُتنوّع فيه؛ فهو لا يتضمّن، بعدُ، إذن الحدس المتعيّن الذي ليس ممكنًا إلّا بوعي تعيّنه بوساطة فعل المخيّلة المجاوز (أعني بتأثير الفاهمة التأليفيّ على الحسّ الباطن) الذي أسميته التأليف التّصويري.

وذاك ما نلاحظه دائمًا في داخلنا، فنحن لا نقدر أن نفكّر أيّ خطّ من دون أن نخطّه بالفكر ولا أيّ دائرة من دون أن نرسمها، ولا يمكننا أن نتصوّر أبعاد المكان الثّلاثة من دون أن نُبعد خطوطًا عمودية ثلاثة من نقطة واحدة، ولا حتى

الزّمان من دون أن نخطّ خطًا مستقيمًا (يجب أن يكون تصوّرًا تصويريًا خارجيًا للزمان) ومن دون أن نكون متنبّهين، معًا، إلى فعل ربط المتنوّع الذي به نعيّن الحس الباطن بشكل متعاقبٍ، ومتنبّهين من ثمّ إلى تعاقب هذا التّعيّن فيه. ويصدر أفهوم التعاقب بدءًا عن الحركة، كفعل للذات (لا كتعيّن لـ«موضوع»)77، وعن تأليف المتنوّع في المكان من ثمّ، إذا ما نظرنا فقط إلى الفعل الذي به نعيّن الحس الباطن وفقًا لصورته بصرف النّظر عن المكان: لا تجد الفاهمة إذن في الحس الباطن، مثل هذا الرّبط للمُتنوّع جاهزًا، بل تنتجه بتأثيرها في ذلك الحس. لكن كيف يُفرَّق بين «أنا» الـ أفكّر، والـ «أنا» الذي يحدس نفسه بنفسه (إذ يمكنني أيضًا أن أتصوّر نمطًا حدسيًا آخر، وممكنًا على الأقلّ) مع أنّه يشكل معه ذاتًا واحدًا بعينه؛ وكيف يمكن أن أقول من ثم: «أنا» كـعقل وكذات مفكِّر، أعرف نفسي بنفسي، بصفتي «موضوعًا» مفكّرًا من حيث أكون معطى أيضًا لنفسي في الحدس، لكن كما أعرف سائر الظّاهرات، أعني ليس كما أنا أمام الفاهمة، بل كما أظهر لنفسي». وليس في هذه المسألة صعوبة أكبر أو أقل من صعوبة معرفة كيف يمكنني أن أكون «موضوعًا» لنفسي بعامّة، بل للحدس وللإدراكات الباطنة. لكن، يمكن أن نبيّن أن الأمر يجب أن يكون على هذا النّحو حقًّا، عندما نحسب المكان مجرّد صورة محضة لظاهرات الحواسّ الخارجيّة، بفعل أن تصوّر الزّمان الذي ليس موضوع حدس خارجيّ قط غير ممكن لنا إلّا بتخيّل خطّ نخطّه، ومن دون عرضه على هذا النّحو لا يمكننا أن نعرف وحدة بُعْده؛ وكذلك بفعل أنه يجب علينا أن نستمدّ تعيّن طول الزّمان وكذلك مراحله بالنسبة إلى كلّ الإدراكات الباطنة من خلال ما تقدّمه لنا الأشياء الخارجيّة من متبدل، وبفعل أنه يجب علينا تبعًا أن نرتب تعيّنات الحس الباطن، بما هو ظاهرات، في الزّمان، على النّحو عينه الذي نرتّب عليه ظاهرات الحواسّ الخارجيّة في المكان. وعليه، عندما نسلّم بأن هذه الحواسّ لا تجعلنا نعرف الأشياء إلا بقدر ما نتأثر بها من خارج، لا بد من أنّ نسلّم أيضًا بأن الحس الباطن لا يقدّم لنا عن ذاتنا سوى حدس مطابق لنمط تأثرنا بذاتنا باطنًا، أعني: فيما يخص الحدس الباطن نحن لا نعرف ذاتنا الخاصّ إلّا كظاهرة وليس كما هو فيّاه78.

{25}

وعلى العكس، فإني أعي نفسي، في التأليف المجاوز لمتنوّع التصوّرات بعامّة، وبالتّالي في وحدة الإبصار التأليفيّة الأصلية، لا كما أظهر لنفسي، ولا كما أنا في نفسي بل أعي فقط أنيّ79. وهذا التصوّر هو تفكير وليس حدسًا. لكن، بما أنّه يلزمنا لمعرفة ذاتنا، بالإضافة إلى فعل التّفكير الذي يحيل مُتنوّع كلّ حدس ممكن إلى وحدة الإبصار، نمط معيّن من الحدس به يعطى هذا المتنوّع، فإنه مع أنّ وجودي الخاصّ بي ليس ظاهرة (وليس بأي حال مجرّد ظاهر) إلّا أنّ تعيّن وجودي80 لا يمكن أن يتم إلّا وفقًا لصورة الحدس الباطن وبموجب الطّريقة الخاصّة التي يعطى بها المتنوّع، الذي أربطه، في الحدس الباطن؛ وعليه، ليس لدي أيّ معرفة بي كما أنا بل إنّي أعرف نفسي فقط كما أظهر لنفسي. شتانَ إذًا، ما بين وعي الذات لذاته ومعرفة الذات لذاته على الرّغم من كلّ المقولات التي تتيح تفكير«موضوع» بعامّة بربط المتنوّع في إبصار واحد. وكما يلزمني – لمعرفة «موضوع» متميز عني، بالإضافة إلى تفكير «موضوع» بعامّة (في المقولة) – حدس به أعيّن هذا الأفهوم العام؛ كذلك يلزمني – لمعرفة نفسي بالإضافة إلى الوعي أو بمعزل عن أني أفكّر نفسي – حدس للمُتنوّع فيّ يصلح لتعيين هذه الفكرة؛ وإنّي أوجد كذهن يعي فقط قدرته التأليفيّة إنّما لا يمكنه، بالنسبة إلى المتنوّع الذي عليه أن يربطه والذي هو خاضع للشرط الحصري الذي نسمّيه الحس الباطن، أن يجعل هذا الرّبط محدوسًا إلّا وفق علاقات الزّمان التي هي خارجة تمامًا عن الأفاهيم الفاهميّة المخصوصة. ولا يمكنه أن يعرف نفسه بالتّالي إلّا كما يبدو لنفسه بالنسبة إلى حدس (لا يمكن أن يكون ذهنيًا ولا أن يعطى بالفاهمة نفسها) وليس كما كان قد يعرف نفسه لو أنّ حدسه كان عقليًا.

التسويغ المجاوز لاستعمال الأفاهيم الفاهميّة المحضة التجريبيّ الممكن بعامّة

في التّسويغ الميتافيزيقي، تبيَّن الأصل القبليّ للمقولات بعامّة بتوافقها التّام مع وظائف التّفكير المنطقيّة الكليّة، وفي التّسويغ المجاوز عُرِض إمكانها كمعارف قبليّة بمواضيع حدس بعامّة ({20} و{٢١}). والمطلوب الآن شرح إمكان أن نعرف، قبليًا بوساطة مقولات، المواضيع – التي يمكن أن تمثّل فقط لحواسّنا – ليس من حيث صورة حدسها بل من حيث قوانين ربطها؛ المطلوب إذًا شرح إمكان أن يُملى على الطّبيعة قانونها، بل أن تُجعل ممكنة. ذلك أنّه من دون أن تكون المقولات مؤهّلة لذلك، لن نفهم كيف أنّ كلّ ما قد يمثل فقط لحواسّنا يجب أن يخضع لقوانين تصدر قبليًّا عن الفاهمة وحدها.

وأنبّه، بدءًا، إلى أنّي أفهم بتأليف اللّقْف، تركيب المتنوّع في حدس أمپيريّ تركيبًا يجعل إدراكه، أي الوعي الأمپيريّ به (بوصفه ظاهرة)، ممكنًا.

ولدينا، في تصوّرات المكان والزمان، صورتان للحدس الحسّي القبليّ الخارجي والباطن، ومعهما يجب أن يتوافق دائمًا تأليف لقْف مُتنوّع الظّاهرة، لأنّه لا يمكنه هو نفسه أن يكون إلّا وفقًا لتلك الصّورة. لكن المكان والزمان لا يتصوّران قبليًّا كمجرّد صورتين للحدس الحسّي بل أيضًا كحدوس (تتضمّن مُتنوّعًا) وإذًا مع تعيّن وحدة هذا المتنوّع القائم فيها قبليًّا (انظر الأستطيقا المجاوزة)81. فوحدة تأليف المتنوّع، خارجنا وداخلنا، والربط، الذي يجب أن يوافقه بالتّالي كلّ ما نتصوّره متعيّنًا في المكان أو في الزّمان، معطيان إذًا قبليًّا كشرط لتأليف كلّ لقف، في الوقت عينه، مع تلك الحدوس (وليس فيها). لكن الوحدة التأليفيّة هذه لا يمكن أن تكون سوى وحدة الرّبط في وعي أصلي لمتنوّع حدس معطى بعامّة، إنّما وفقًا للمقولات، وحدة تنطبق على حدسنا الحسّي وحسب. وبالنتيجة، فإن كلّ تأليف يجعل الإدراك ممكنًا، يخضع للمقولات، وبما أنّ التّجربة هي معرفة من خلال إدراكات مترابطة، فإنّ المقولات هي شروط إمكان التّجربة وهي تصدق إذن قبليًّا أيضًا على كلّ مواضيع التّجربة.

* * *

عندما أحوّل الحدس الأمپيريّ، لبيت مثلًا من خلال لقْف مُتنوّعه، إلى إدراك، فإنّي أستند إلى أساس من الوحدة الضروريّة للمكان وللحدس الحسّي الخارجي بعامّة، وأرسم نوعًا ما هيئة البيت وفقًا لتلك الوحدة التأليفيّة للمُتنوّع في المكان. لكن إذا ما صرفت النّظر عن صورة المكان، فإنّ مقرّ هذه الوحدة التأليفيّة عينها هو في الفاهمة وهي مقولة تأليف المتجانس في حدس بعامّة، أعني مقولة الكمّ التي يجب أن يوافقها تمام الموافقة تأليف اللّقْف، أي الإدراك82.

وعندما أدرك (في مَثَل آخر) تجمّد الماء، فإنّي ألقف حالتين (السيولة والصلابة) بما هما حالتان متضادّتان في علاقة زمانية. لكنّني أستحضر بالضرورة، في الزّمان الذي أضعه في أساس الظّاهرة من حيث هو حدس باطن، وحدة المتنوّع التأليفيّة التي من دونها لا يمكن لتلك الإضافة أن تعطى في حدس بشكل متعيّن (بالنظر إلى التّعاقب الزّمني). والحال، إنّ الوحدة التأليفيّة هذه – من حيث هي شرط قبليّ يسمح لي بربط مُتنوّع حدس بعامّة وبصرف النّظر عن ثبات صورة حدسي الباطن، أي الزّمان – هي مقولة السّبب التي أعيّن بها، عندما أطبّقها على حساسيتي، جميع ما يحصل في الزّمان بعامّة من حيث الإضافة. يخضع اللّقْف إذن في حادث كهذا، ويخضع من ثمّ الحادث عينه من حيث إدراكه

الممكن، إلى أفهوم علاقة المسبَّبات بالأسباب؛ والأمر نفسه بالنسبة إلى سائر الحالات.

* * *

المقولات هي أفاهيم تملي على الظّاهرات، ومن ثمّ على الطّبيعة – بوصفها مجمل الظّاهرات جمعاء (الطبيعة المادية المرئية)83 – قوانين قبليّة. لكن، حيث إنّها لا تشتقّ من الطّبيعة ولا تنتظم وفقًا لنموذجها (وإلّا كانت أمپيريّة وحسب) فإننا نتساءل كيف يمكن أن نفهم أنّ على الطّبيعة أن تنتظم وفقها، أعني كيف يمكنها أن تعيّن قبليًّا ربط مُتنوّع الطّبيعة من دون أن تستمدّه منها. وهاكم حلّ هذا اللّغز:

إن فهم كيف أنّ على قوانين الظّاهرات في الطّبيعة أن تتوافق مع الفاهمة ومع صورتها القبليّة، أعني مع قدرتها على ربط المتنوّع بعامّة، ليس أكثر غرابة من فهم كيف أنّ على الظّاهرات نفسها أن تتّفق مع صورة الحدس الحسّي القبليّ. ذلك أنّ القوانين لا توجد في الظّاهرات بل فقط بالنسبة إلى الذات، الذي تلازمه الظّاهرات، من حيث له فاهمة، مثلما أنّ الظّاهرات لا توجد فيّاها بل فقط بالنسبة إلى ذلك الذات من حيث له حواسّ. وقد يكون للأشياء فِيّاها تطابقها الضروريّ مع القانون حتى بمعزل عن أيّ فاهمة تعرفها؛ لكنّ الظّاهرات ليست سوى تصوّرات عن أشياء لا نعرف ما قد تكون عليه فِيّاها. وهي، من حيث هي مجرّد تصوّرات، لا تخضع لأيّ قانون اقتران سوى ذلك الذي تمليه القدرة التي تقرن. والحال، إنّ ما يقرن مُتنوّع الحدس الحسّي هو المخيّلة الخاضعة للفاهمة من حيث وحدة تأليفها العقليّ، وللحساسِيَة من حيث مُتنوّع اللّقْف. لكن، بما أنّ هذا التأليف الأمپيريّ نفسه يخضع للتأليف المجاوز وبالتّالي للمقولات، فإن كلّ الادراكات الممكنة، ومن ثمّ أيضًا، كلّ ما يمكن أن يصل إلى الوعي الأمپيريّ، أعني كلّ ظاهرات الطّبيعة، يجب أن تخضع من حيث ربطها للمقولات، وتخضع الطّبيعة (فقط من حيث هي طبيعة بعامّة) إلى هذه المقولات خضوعها للمبدأ الأصلي لتطابقها الضروريّ مع القانون (كطبيعة صوريّة مرئية84)؛ لكنّ إعطاء قوانين أكثر من تلك التي تستند إليها طبيعة بعامّة بوصفها تطابق الظّاهرات مع القوانين في المكان والزمان، أمر يتعدّى القدرة الفاهميّة المحضة المقتصرة على إملاء قوانين قبليّة على الظّاهرات بمجرّد مقولات. فالقوانين الجزئية المتعلقة بالظاهرات المتعيّنة أمپيريًّا لا يمكن أن تستمدّ بكاملها من المقولات، على الرّغم من أنّها تخضع لها جملة. ويجب الاستعانة بالتجربة لتعرُّف القوانين الجزئية بعامّة؛ لكن القوانين الأولى وحدها تعلمنا قبليًّا عن التّجربة بعامّة وعما يمكن أن يُعرف بوصفه موضوعًا لها.

{27}

محصّلة تسويغ الأفاهيم الفاهميّة

لا يمكن أن نفكّر أيّ موضوع من دون المقولات، ولا يمكن أن نعرف أيّ موضوع مفكَّر من دون الحدوس التي تناسب تلك الأفاهيم. والحال، إنّ كلّ حدوسنا هي حسّية وإن تلك المعرفة هي أمپيريّة من حيث يكون موضوعها معطى. لكنّ المعرفة الأمپيريّة هي التّجربة. إذًا، ليس ثمّة من معرفة قبليّة ممكنة لنا إلّا معرفة مواضيع تجربة ممكنة وحسب85.

لكن هذه المعرفة المحصورة بمواضيع التّجربة فقط ليست، لذلك، مستمدّة بكاملها من التّجربة؛ أما فيما يخص سواءً الحدوس المحضة أم الأفاهيم الفاهميّة المحضة، فإنّها أسطقسات للمعرفة موجودة فينا قبليًّا. والحال، إنّ ثمّة طريقتين

وحسب لفهم اتفاق التّجربة الضروريّ مع أفاهيم مواضيعها: فإما أن التّجربة هي التي تجعل الأفاهيم ممكنة وإما الأفاهيم، التّجربة. ولا يمكن التّسليم بالأولى بالنظر إلى المقولات (ولا حتى بالنظر إلى الحدس الحسّي المحض) لأنّ المقولات هي أفاهيم قبليّة ومستقلة من ثمّ عن التّجربة (وزعم أصل أمپيريّ لها هو ضرب من التّلبيس86)، فلا يبقى إذن إلّا الطّريقة الثّانية (التي يمكن أن نسمّيها سستام التّكوّن الذاتيّ للعقل المحض)، أعني، إنّ المقولات من حيث تقوم في الفاهمة تتضمّن مبادئ إمكان كلّ التّجربة بعامّة. لكن، كيف تجعل التّجربة ممكنة، وما هي مبادئ إمكانها التي تقدّمها في تطبيقها على الظّاهرات؟ هذا ما سيعلمنا به بتوسّع الباب اللّاحق حول الاستعمال المجاوز للحاكمة.

وإذا أراد أحدهم أن يقترح، أيضًا، طريقًا وسيطة بين الطّريقين الوحيدتين المذكورتين، أعني: إنّ المقولات ليست مبادئ معرفيّة أولى قبليّة ومفكرة تلقائيًّا، ولا مبادئ مستمدّة من التّجربة، بل استعدادات ذاتيّة للتفكير مغروسة فينا هي ووجودنا معًا، وإنّ الخالق قد نظّمها بحيث يتوافق استعمالها بدقة مع قوانين الطّبيعة التي بموجبها تجري التّجربة (أي نوعٌ من سستام التّشكّل المسبق للعقل المحض)، فإن ما يحسم ضد الطّريقة الوسيطة المذكورة – (إضافة إلى أنّه في مثل هذا الفرض لا نفهم إلى أيّ مدى يمكن أن ندفع افتراض الاستعدادات المتشكّلة مسبقًا من أجل أحكام مقبلة، من دون أن نصل إلى نهاية) – هو أن المقولات في هذه الحالة ستفتقر إلى الضّرورة التي تنتمي أصلًا إلى أفهومها. ذلك أنّ أفهوم السّبب، مثلًا، الذي يعبّر عن ضرورة المسبَّب وفق شرط مفترض سيكون خاطئًا إن لم يستند إلّا إلى تلك الضّرورة الذاتيّة الاعتباطية المغروسة فينا، من أجل ربط بعض التصوّرات الأمپيريّة بموجب قاعدة «الإضافة» تلك. ولن يمكنني أن أقول، إنّ المسبّب مربوط بالسبب في «الموضوع» (أعني بالضرورة) بل فقط إنّني مكوَّن بحيث إنّه لا يمكنني أن أفكّر هذا التصوّر إلّا بوصفه مقترنًا بتلك الطّريقة؛ والحال، إنّ هذا هو بالضبط أقصى ما يتمنّاه الرّيبيّ، لأنّ كلّ رؤيتنا القائمة على الصدقيّة الموضوعيّة المدّعاة لأحكامنا لن تكون عندها سوى مجرّد تراءٍ، وسيوجد دائمًا أناس لا يريدون أن يقرّوا بتلك الضّرورة الذاتيّة (التي يجب أن نشعر بها) أو على الأقلّ لن يمكننا أن نحاجّ شخصًا بصدد ما يعود فقط، عند كلّ واحد، إلى كيف يُدبِّر ذاته87.

خلاصة موجزة لهذا التّسويغ

التسويغ عرض الأفاهيم الفاهميّة المحضة (ومعها كلّ المعرفة النّظريّة القبليّة) بوصفها مبادئ إمكان التّجربة، وعرضها بوصفها تعيينًا للظّاهرات في المكان والزمان بعامّة. وعرضها أخيرًا انطلاقًا من مبدأ وحدة الإبصار التأليفيّة الأصلية بوصفها صورة الفاهمة بالنسبة إلى المكان والزمان كصورتين أصليتين للحساسِيَة.

* * *

إلى هنا وحسب، بدا لي التقسيم إلى مقاطع ضروريًّا حيث كنّا نشتغل بالأفاهيم الأوليّة. ونريد الآن أن نبيّن استعمالها فيمكن للعرض أن يأتي في سياق متّصل من دون مقاطع.

66 conjunctio.

67 لا يدخل في الحسبان هنا مسألة ما إذا كانت التصوّرات تبقى هي هي إيّاها، وما إذا كان يمكن لواحد منها إن يُفكَّر تحليليًّا بآخر. ومع ذلك، فإن الوعي بواحد منها، من حيث يتعلّق الأمر بالمتنوّع، يجب أن يتميَّز أبدًا من الوعي بالآخر، ومدار المسألة هنا هو فقط تأليف هذا الوعي (الممكن).

68 لا أقول هنا بالذات: الـ «أنا أفكّر» لأنّ التعبير Ich denke ليس حكمًا بل تصوّر، و Ich (أنا) ضمير المتكلّم الظاهر وجوبًا في الألمانيّة، والمعبّر عنه بالعربيّة بحرف المضارع: «أُ» ليس جوهرًا كما يظنّ بعض الدارسين. وخلافًا للشائع أترجم صيغة الكوجيتو الشّهيرة cogito ergo sum بالآتي: أفكِّر إذن أكون» كما في الأصل اللاتيني حيث يُكتفى بصيغة المضارعة ولا تظهر الضمائر (م. و.).

69 أي كونه واحدًا وهو هو في كلّ وعي (م. . و.).

70 وحدة الوعي التّحليلية تواكب كلَّ الأفاهيم المشتركة بما هي كذلك، ومَثلًا: إذا فكّرت بالأحمر بعامّة، أكون بذلك أتصوّر صفةً يمكن أن ألقاها (كعلامةٍ مميّزة) في مكانٍ ما، أو قد تكون مرتبطةً بتصوّراتٍ أخرى؛ إذًا، لن أستطيع تصوّر الوحدة التّحليلية إلا بموجب وحدةٍ تأليفيّةٍ مفكّرة سلفًا كممكنة. والتصوّر الذي يجب أن يُفكّر على أنه مشتَرَكٌ بين أشياء مختلفة، يُعدّ منتميًا إلى أشياء تنطوي أيضًا خارج هذا التصوّر، على شيء ما مختَلِف؛ وبالتّالي يجب أن يكون مفكَّرًا فيه أولًا في وحدةٍ تأليفيّةٍ مع تصوّراتٍ أخرى (حتى ولو كانت مجرّد تصوّراتٍ ممكنة) قبل أن أستطيع التّفكير بوحدة الوعي التّحليلية فيها التّي تحوّلها إلى أفهومٍ مشترك (conceptus communis). وهكذا تكون أيضًا وحدة الإبصار التّحليلية أعلى نقطة يجب أن يعلّق بها كل استعمالٍ للفاهمة، وحتى المنطق بأكمله، ومن ثمّ الفلسفة المجاوِزة. ويمكن القول إن هذه القدرة هي الفاهمة بالذات.

71 المكان والزمان وجميع أجزائهما، حدوس وبالتّالي تصوّرات مفردة مع المتنوع الذي تنطوي عليه (انظر الاستطيقا المجاوزة)، وليست إذن مجرّد أفاهيم بها يُصادف الوعي الواحد بعينه مُتضَمِّنًا في تصوّرات عدّة، بل بها تُصادف تصوّرات عدّة مُتضَمِّنة في واحد منها وفي وعيه، ومن ثم فيها، مركّبةً، تُصادف بالتّالي وحدة الوعي كوحدة تأليفيّة إنما أصليّة مع ذلك. وفرديتها هذه مهمة في التّطبيق (انظر {25}).

72 رجع الهامش على {16} (م. و.).

73 إن النّظريّة المطوّلة لأشكال القياس الأربعة لا تتعلّق إلّا بالاستدلالات الحمليّة؛ وعلى الرّغم من أنها ليست سوى فنّ الوصول بالحيلة وبإلباس الاستنتاجات المباشرة لباس مقدمات استدلال محض، من أجل أن تعطي في الظّاهر عددًا من أنواع الاستدلالات أكبر من مجرّد النّمط الوحيد للاستدلال في الشّكل الأول، فإنها لم تكن مع ذلك لتحرز أي نجاح خاصّ في هذا المجال لو لم تكن قد نجحت بحصر المرجعيّة بالأحكام الحمليّة بوصفها الأحكام التّي على جميع الأحكام أن تعود إليها؛ وهذا خطأ بموجب {9}.

74 ويستند الدّليل إلى تصوّر وحدة الحدس التّي بها يعطى موضوع والتي تنطوي أبدًا على تأليف المعطى المتنوّع في حدس واحد، وسلفًا على الصّلة بين هذا المتنوّع ووحدة الإبصار.

75 synthesis speciosa.

76 synthesis intellectualis.

77 لا تنتمي حركة «موضوع» ما في المكان إلى علم محض ولا إلى الهندسة من ثمّ، لأنه يمتنع علينا، أن نعرف قبليًا شيئًا ما متحركًا، فالتّجربة وحدها تعلمنا إيّاه. لكن الحركة، كترسيمٍ مكانيّ، هي فعل محض لتأليف المتنوع المتتالي في الحدس الخارجي بعامّة بوساطة المخيلة المنتجة، ينتمي لا إلى الهندسة وحسب بل أيضًا إلى الفلسفة المجاوِزة.

78 لا أفهم كيف تعيق صعوبات كثيرة التّسليم بأن الحدس الباطن يتأثر بذاتنا، وكل فعل انتباه يمكن أن يعطينا مثلًا عليه: فالفاهمة تعيّن فيه دائمًا الحس الباطن وفقًا للربط الذي تفكره من أجل حدس باطن يتناسب مع المتنوع في تأليف الفاهمة. ويمكن لكل واحد أن يدرك في ذاته كم يتأثر الذهن عامة بذلك.

79 بمعنى أنّي أكون إنما من دون أن يعني ذلك أنّي معطى (م. و.).

80 ال«أفكر» يعبر عن الفعل الذي يعيّن وجودي. بذلك يكون الوجود معطى سلفًا إذًا. لكن الطّريقة التي عليّ بموجبها أن أعيّنه، أعني أن أطرح فيّ المتنوع المنتمي إليه، ليست معطاة بعد بذلك. ويلزم لذلك حدس بالذات إيّاها يتأسس على صورة معطاة قبليًا، أي على الزّمان، الذي هو حسّي وينتمي إلى قدرة تلقّي ما عليه أن يُعيَّن. وحيث إنّه ليس لديّ، أيضًا، حدس بذاتي آخر يعطي ما يُعيِّن فيَّ لِأعي تلقائيته فيّ فقط، ويعطيه قبل فعل التّعيين، كما يعطي الزّمان ما يُعيَّن، فإنّه لا يمكنني إذن أن أعيِّن وجودي كوجود جوهر تلقائيّ، بل سأتصوّر فقط تلقائيّة تفكيري، أي تعييني، ولن يتعيّن وجودي إلّا حسيًا فقط، أعني كوجود ظاهرة. ومع ذلك فإنّ تلك التّلقائية هي التي تجعلني أسمّي نفسي عقلًا.

81 يتضمّن المكان، متصوّرًا بوصفه موضوعًا (كما هو لازم حقًا في الهندسة) أكثر من مجرّد صورة للحدس، أعني تجميع المتنوع المعطى وفق صورة الحساسية في تصوّر حدسيّ، بحيث إن صورة الحدس تعطي فقط المتنوع، أما الحدس الصّوري فيعطي وحدة التصوّر. وكنت قد نسبت هذه الوحدة، في الأستطيقا إلى الحساسية وحدها، لكي أنبّه فقط إلى أنها تسبق كلّ أفهوم على الرّغم من أنها تفترض تأليفًا لا ينتمي إلى الحواس، بل يجعل بدءًا كل أفاهيم المكان والزمان ممكنة. ذلك أنّ وحدة الحدس القبلي – (وحيث إنّ الفاهمة تعيّن الحساسية) ولأنّ المكان والزمان يعطيان بذلك التّأليف – تنتمي إلى المكان والزمان وليس إلى أفهوم الفاهمة {24}.

82 وندلّل بالطريقة نفسها على أنّ تأليف اللقْف الذي هو أمبيري، يجب أن يكون متوافقًا بالضرورة مع تأليف الإبصار الذي هو عقليّ ومتضمن قبليًا تمامًا في المقولة. وإنها لتلقائيّة واحدة بعينها تلك التّي تدخل الرّبط في متنوع الحدس هنا تحت اسم المخيّلة وهناك تحت اسم الفاهمة.

83 natura materialiter spectata.

84 natura formaliter spectata.

8 حتى لا نفاجأ بتهور بالنتائج المؤسفة والمزعجة لهذه القضية، أذكر فقط أن المقولات ليست محصورة في التّفكير بموجب شروط حدسنا الحسي. بل إنّ لها على العكس حقلًا لا حدود له، ووحدها معرفة ما نفكره، أي وحده تعيين «الموضوع» به حاجة إلى حدس. وحيث نفتقر إلى هذا الأخير يمكن لتفكير «الموضوع» دائمًا أن يكون ذا آثار صحيحة ومفيدة على الاستعمال العقلي للذات، لكن، بما أنّ هذا الاستعمال لا يهدف دائمًا إلى تعيين «الموضوع»، وبالتّالي إلى المعرفة، بل بالأحرى إلى تعيين الذات وإرادته، فإنّه لم يحن وقت الكلام على ذلك بعد.

86 generatio aequivoca.

87 اعتمدت هنا على طبعة Stw في حين يرد في الطبعة التي اعتمدت أصلًا: موضوعه بدلًا من ذاته (م. و.).

الكتاب الثّاني تحليلات المبادئ

يَنْبني المنطق العامّ على مخطّط يتوافق بدقّة تامّة مع انقسام القدرات المعرفيّة العليا التي هي: الفاهمة والحاكمة والعقل. ويعالج هذا التّعليم إذًا في تحليلاته الأفاهيم والأحكام والاستدلالات تبعًا لوظائف القدرات الذهنيّة وترتيبها، تلك التي تُستوعب تحت الاسم الواسع: الفاهمة بعامّة.

وبما أنّ المنطق محض الصّوريّ المذكور، يجرّد المعرفة (سواء كانت محضة أم أمپيريّة) من كلّ مضمون، ويشتغل فقط بصورة التّفكير بعامّة (بالمعرفة المقوليّة)، فإنه يمكن أن يتضمّن أيضًا في قسمه التّحليلي «قانونًا» للعقل، لأنّ لصورة العقل وَصْفَتَها الموثوقة التي يمكن أن تدرك قبليًّا بتحليل أفعال العقل إلى آوِنتها وحسب، ومن دون النّظر إلى الطّبيعة الخاصّة للمعرفة المستعملة فيه.

ولأنّ المنطق المجاوز مقتصر على مضمون معيّن، أعني على مجرّد معارف قبليّة محضة، فإنه لا يمكن أن يتبع [المنطق الصوري] في ذلك التقسيم. إذ من الواضح أنّ استعمال العقل استعمالًا مُجاوِزًا لا يصدق موضوعيًا البتّة، ولا ينتمي من ثمّ إلى منطق الحقيقة، أعني إلى التّحليلات، بل يستلزم بوصفه منطقًا للترائي قسمًا خاصًا من البناء التّعليميّ المدرسيّ تحت اسم الجدليّات المجاوِزة.

وتتمتّع الفاهمة والحاكمة في المنطق المجاوِز ب«قانون» استعمال صادق موضوعيًا، وبالتّالي حقيقي؛ فهما تنتميان إذن إلى قسمه التّحليلي. لكنّ العقل، في محاولته أن يطَلِّع شيئًا ما قبليًّا بصدد المواضيع وأن يوسّع المعرفة أبعد من حدود التّجربة الممكنة، يكون جدليًّا بالتمام والكمال، ولا تجد مزاعمه الواهمة مكانًا لها في «قانون» كالذي يجب أن تتضمّنه التّحليلات.

وعليه، فإنّ تحليلات المبادئ ستكون وحدها «قانونًا» للحاكمة، يعلّمها أن تطبّق على الظّاهرات الأفاهيم الفاهميّة التي تتضمّن شرط القواعد القبليّة. ولهذا السّبب سأستعمل، متخذًا مبادئ الفاهمة بخاصّة موضوع بحث، اسم تعليم الحاكمة الذي يدلّ بشكّل أدق على هذا العمل.

مدخل في الحاكمة المجاوزة بعامّة

إذا كانت الفاهمة بعامّة تعرّف بأنها ملكة القواعد، فإن الحاكمة هي ملكة الإدراج تحت القواعد، أعني ملكة تمييز ما إذا كان الشّيء ينضوي تحت قاعدة معطاة88 أم لا ينضوي. ولا يتضمّن المنطق العامّ أي إرشاد للحاكمة ولا يمكنه أن يتضمّن. ذلك أنّه من حيث يجرّد المعرفة من كلّ مضمون لا يبقى أمامه من عمل سوى أنّ يعرض تحليليًّا مجرّد صورة المعارف في الأفاهيم والأحكام والاستدلالات، وأن يقيم بذلك القواعد الصّوريّة لكلّ استعمال فاهميّ. فإن شاء أن يبيّن بعامّة كيف يجب أن ندرج تحت تلك القواعد، أعني كيف نميّز ما إذا كان شيء ما ينضوي تحتها أم لا ينضوي، فلن يمكنه ذلك من دون أن يستعين بدوره بقاعدة. لكن هذه القاعدة ستستلزم بدورها، بما هي قاعدة بالضبط، تلقينًا جديدًا للحاكمة. ويتبيّن بالتّالي أنه إذا كانت الفاهمة قابلة للتعلّم والتسلّح بقواعد، فإنّ الحاكمة هي موهبة خاصّة لا يمكن أن تُعلَّم قطّ بل يمكن أن تُمرَّن وحسب. فهي، من ثمّ، العلامة الفارقة لما يسمّى بالحس السّليم ولما لا يُمكن أن تُغني عنه أيّ مدرسة، لأنّه على الرّغم من أنّ هذه يمكن أن تزوّد فاهمة محدودة بقواعد وتطعّمها برؤية مستجدّة، إلّا أنّ على التّلميذ أن يملك هو القدرة على استخدام هذه القواعد استخدامًا صحيحًا، ولا يمكن أن نملي عليه، في هذا الصّدد، أيّ قاعدة للاحتراز من سوء الاستعمال عندما يفتقر إلى مثل تلك الموهبة الطّبيعيّة89. وهكذا، قد يكون في رأس الطّبيب أو القاضي أو رجل الدّولة الكثير من جميل القواعد الطّبية والفقهية والسياسية إلى درجة تجعل من الواحد معلّمًا علّامة في ميدانه مع أنّه يخطئ بسهولة في تطبيق تلك القواعد إمّا لأنّ الحاكمة الطّبيعيّة تنقصه (من دون أن تنقصه الفاهمة مع ذلك)، فهو، وإن كان يرى جيدًا العامّ مجرّدًا، يعجز عن تقرير ما إذا كانت حالة ما متضمّنة فيه عيانًا؛ وإمّا لأنّه لم يتمرّن كفاية على مثل هذا الحكم بأمثلة وأعمال متحققة. فالفائدة الوحيدة والعظيمة للأمثلة هي أنّها تشحذ الحاكمة. أمّا فيما يتعلّق بصواب النّظرات الفاهميّة ودقّتها، فهي بالأحرى مضرَّة بعامّة، لأنّها نادرًا ما تلبّي شرط القاعدة تلبية مطابقة (بوصفها حالة مطابقة حرفيًا)90؛ أضف، إنّها تُضعِف غالبًا من تحفّز الفاهمة لرؤية وافية للقواعد في كلّيّتها، وبمعزل عن ظروف التّجربة الخاصّة، فينتهي الأمر بنا إلى التّعوّد على استخدامها لا كمبادئ بل كصيغ جاهزة بالأحرى. فالأمثلة هي إذًا عجلات للحاكمة، لا يمكن أن يستغني عنها من يفتقر إلى تلك الموهبة الطّبيعيّة.

لكن، إذا كان المنطق العامّ لا يمكنه أن يقدّم إرشادات للحاكمة، فإن الأمر يختلف تمامًا مع المنطق المجاوز، إلى حدّ

يبدو معه أنّ العمل الخاص لهذا الأخير هو أن يصوّب الحاكمة ويمتّنها بقواعد معيّنة في استعمالها للفاهمة المحضة. ذلك أنّ الفلسفة كتعليم، تبدو في غير محلها، لأنّنا بعد كلّ المحاولات التي أجريت حتى الآن لم نكسب إلّا القليل من الأرض أو بالأحرى لم نكسب شيئًا البتّة؛ أمّا الفلسفة كنقد، فتتجلّى بكامل نفاذها ومهارتها التّمحيصيّة، من أجل الاحتراز من زلّات الحاكمة91 في استعمال العدد القليل من الأفاهيم المحضة التي تقدّمها لنا الفاهمة، (على الرّغم من أنّ فائدتها سلبيّة وحسب).

وتتمتع الفلسفة المجاوزة بخاصّيّة أن بإمكانها – بالإضافة إلى القاعدة (أو بالأحرى إلى الشّرط العامّ للقواعد) المعطاة في أفهوم الفاهمة المحض – أن تشير معًا وقبليًّا إلى الحالة التي يجب أن تطبّق عليها القاعدة. وسبب تفوّقها في هذا المجال على سائر العلوم التّعليميّة (باستثناء الرّياضة) هو أنها تعالج الأفاهيم التي يجب أن تتعلّق قبليًّا بمواضيعها، والتي لا يمكن لصدقيّتها الموضوعيّة، من ثمّ، أن تبرهن بعديًا، لأنّ ذلك من سوء التقدير التّام لكرامتها؛ ولأنّ عليها بالأحرى، أن تعرض في الوقت نفسه الشّروط التي بموجبها يمكن للمواضيع أن تعطى متفقةً مع تلك الأفاهيم بعلامات كلّيّة إنّما وافية، وإلّا صارت من دون مضمون وبالتّالي مجرّد صور منطقيّة لا أفاهيم فاهميّة محضة.

فتعليم الحاكمة المجاوز هذا يتضمّن إذن بابين، يعالج الأوّل الشّرط الحسّي الذي يسمح وحده باستعمال الأفاهيم الفاهميّة المحضة، أعني شيامة الفاهمة المحضة، ويعالج الثّاني الأحكام التأليفيّة التي تنجم قبليًّا وفق ذلك الشّرط، عن الأفاهيم الفاهميّة المحضة، والتي تشكّل أساسًا لكلّ المعارف القبليّة الأخرى، أعني مبادئ الفاهمة المحضة.

88 casus datae legis.

89 إنّ الافتقار إلى الحاكمة هو تخصيصًا ما يسمّى غباء، وليس لمثل هذه العاهة من علاج. فرأس بليد أو محدود ومفتقر إلى درجة ملائمة من الفهم وإلى الأفاهيم الخاصة به، يمكنه بسهولة أن يصل بالتعلم إلى درجة التّبحّر. لكن بما أنّ هذا لا يغني في الغالب عن تلك (التي في secunda Petri)(*)، فإنّه ليس من النّادر أن نجد رجالًا متعلمين جدًا يظهرون نقصًا لا يعالج في استعمال علمهم.

(*) رسالة بطرس الثانية. (لعلّ كنط يشير هنا إلى قول بطرس الرّسول فيها «لأنّ الذي ليس عنده هذه هو أعمى قصير البصر» I ; 9) (م. و.).

90 casus in terminis.

91 lapsus judicii.

في كلّ إدراج لموضوع تحت أفهوم يجب أن يكون تصوّر الأوّل مجانسًا لتصوّر الثّاني، أعني أن على الأفهوم أن يتضمّن ما يُتصوّر في الموضوع المطلوب إدراجه. وذاك بالفعل ما نعنيه بالقول: الموضوع ينضوي تحت أفهوم. فَللأُفهوم الأمپيريّ «صحن» شيء مجانس للأفهوم المحض الهندسي «دائرة» لأنّ الاستدارة المفكَّرة في الأوّل تُحدس في الثّاني.

والحال، إنّ الأفاهيم الفاهميّة المحضة، بالمقارنة مع الحدوس الأمپيريّة (بل الحسّية بعامّة) هي غير مجانسة لها البتّة، ولا يمكن أن توجد في أيّ حدس. فكيف يكون إذن إدراج هذه الحدوس تحت تلك الأفاهيم، ومن ثمّ تطبيق المقولة على الظّاهرات، ممكنًا حين لا يوجد من يقول: إن هذه المقولة، والسببية مثلًا، يمكن أن تحدس بالحواسّ، وإنها متضمّنة في الظّاهرة؟ إنّ هذا السّؤال الطّبيعي جدًا، والمهم جدًا، هو بالضبط السّبب الذي يجعل تعليم الحاكمة المجاوز ضروريًّا بمعنى أنّه يبيِّن: كيف يمكن للأفاهيم الفاهميّة المحضة أن تطبّق على الظّاهرات بعامّة. وفي سائر العلوم الأخرى حيث الأفاهيم، التي يفكّر بها الموضوع تفكيرًا كلّيًّا، ليست مختلفة عن تلك التي تصوّره عيانًا كما هو معطى ولا مغايرة لها، لا يكون من الضروريّ القيام بعرض خاص بالنسبة إلى تطبيق الأفاهيم الأولى على الثّانية.

لكنّه من الواضح أنّه يجب أن يكون ثمّة ثالث يجانس من جهة المقولة، ومن أخرى الظّاهرات، ويجعل تطبيق الأولى على الثّانية ممكنًا. وهذا التصوّر الوسيط يجب أن يكون محضًا (من دون أيّ أمپيريّ) ويكون مع ذلك عقليًّا من جهة، وحسّيًّا من جهة أخرى. ومثل هذا التصوّر يدعى الشّيْمة المجاوزة.

يتضمّن الأفهوم الفاهميّ الوحدة التأليفيّة المحضة للمتنوّع بعامّة. ويتضمّن الزّمان، بوصفه الشّرط الصّوريّ لمتنوّع الحسّ الباطن، وبالتّالي لاقتران كلّ التصوّرات، متنوّعا قبليًّا في الحدس المحض. والحال، إنّ التّعيّن الزّماني المجاوز مجانس للمقولة (التي تشكّل وحدته) من حيث هو كلّيّ، ومن حيث يستند إلى قاعدة قبليّة. لكنّه من جهة أخرى مجانس للظّاهرة من حيث إنّ الزّمان متضمّن في كلّ تصوّر أمپيريّ للمتنوّع. فتطبيق المقولة على الظّاهرات يصير ممكنًا إذن بفضل التّعيّن الزّماني المجاوِز، وهذا التّعيّن بوصفه شَيْمًا لأفاهيم الفاهمة يتوسّط في إدراج الظّاهرات تحت المقولة.

وتبعًا لما تبيّن في تسويغ المقولات، لن يتردّد أحد، على ما أرجو، في حسم مسألة ما إذا كان استعمال الأفاهيم الفاهميّة المحضة استعمالًا أمپيريًّا وحسب أم إنّه مُجاوز أيضًا، أعني ما إذا كانت هذه الأفاهيم تتعلّق حصرًا بالظاهرات بوصفها شروط تجربة ممكنة، أم ما إذا كان يمكنها أن تكون بمثابة شروط إمكان الأشياء بعامّة، تطاول مواضيع هي فيّاها (من دون أن تنحصر في حساسيتنا). وقد رأينا بالفعل أن الأفاهيم ممتنعة تمامًا ولا يمكن أن يكون لها أيّ معنى إذا لم يعط أي موضوع إمّا لهذه الأفاهيم نفسها أو على الأقلّ للعناصر التي منها تتألّف؛ وإنه لا يمكنها من ثمّ أن تطبّق على الأشياء فيّاها (من دون اعتبار ما إذا كان، وكيف يكون، بإمكانها أن تعطى لها). ورأينا أيضًا أن الطّريقة الوحيدة التي بها نعطى المواضيع هي تغيّر في حساسيتنا. ورأينا أخيرًا أنّ الأفاهيم القبليّة المحضة يجب أن تتضمّن، بالإضافة إلى الوظيفة التي تقوم بها الفاهمة في المقولة، الشّروط الصّوريّة للحساسِيَة (وبخاصّة الحس الباطن) التي تتضمّن الشّرط العامّ الذي يسمح وحده للمقولة بأن تطبّق على أيّ موضوع. وشرط الحساسِيَة الصّوريّ والمحض هذا الذي يقتصر عليه استعمال الأفهوم الفاهميّ، نسمّيه شَيْمة الأفهوم الفاهميّ، وإجراء الفاهمة مع هذه الشّيْمات، نسمّيه شيامة الفاهمة

المحضة.

وليست الشّيْمة هي فيّاها سوى نتاج للمخيّلة. لكن، بما أنّ تأليف المخيّلة لا يقصد إلى أيّ حدس مفرد بل فقط إلى الوحدة في تعيين الحساسِيَة، يجب أن نفرّق بين الشّيْمة والخَيْلة93. فعندما أضع خمس نقاط واحدة إثر الأخرى «.....»، فتلك هي خَيْلة العدد «5». وعلى العكس عندما أفكّر فقط بعدد بعامّة، قد يكون خمسة أو مئة، فإن هذا التّفكير هو تصوّر لطريقة تصوّر كثرة (ألف مثلًا) في خَيْلة ما وفقًا لأفهوم ما، أكثر مما هو هذه الخَيْلة نفسها التي سيكون من الصّعب عليّ في هذه الحالة أن أطالعها بناظريّ وأقارنها بالأفهوم. والحال، إنّ ما أسمّيه شَيْمة الأفهوم هو تصوّر طريقة المخيّلة العامّة في منحها هذا الأفهوم خَيْلة.

والواقع، إنّ الشّيْمات، لا خَيْلات المواضيع، هي التي تؤسّس أفاهيمنا الحسّية المحضة. فليس ثمّة من خَيْلة لمثلّث يمكن أن تكون، ذات مرّة، مطابقة لأفهوم المثلّث بعامّة. ذلك أنّ أيّ خَيْلة لن تبلغ كلّيّة الأفهوم التي بفضلها يطبّق على كلّ المثلّثات سواء كانت قائمة الزّاويّة أم لا، بل ستكون دائمًا مقتصرة على جزء واحد من فلك المثلّث. ولا يمكن لشَيْمة المثلّث أن توجد قط إلّا في الفكر، وتعني قاعدة من قواعد تأليف المخيّلة بالنسبة إلى الأشكال المحضة في المكان. أمّا موضوع التّجربة، أو خَيْلة هذا الموضوع، فلن يصلا حتى إلى الأفهوم الأمپيريّ، في حين أنّ هذا الأفهوم يتعلّق دائمًا من دون توسّط بشَيْمة المخيّلة، تعلّقه بقاعدة تعيُّن حدسنا وفقًا لأفهوم كلّيّ معين. فأفهوم (كلب) يعني قاعدة بموجبها يمكن لمخَيّلتي بعامّة أن تعبّر عن شكّل دابّة من دون أن تكون محصورة بهيئة خاصّة تقدّمها التّجربة أو بالأحرى بخَيْلة ممكنة نستطيع أن نتصوّرها عيانًا. وشيامة فاهمتنا بالنسبة إلى الظّاهرات وإلى مجرّد صورتها، هي فنّ دفين في أعماق النّفس البشريّة يظلّ من الصّعب أبدًا أن ننتزع سرّ أدائه من الطّبيعة لعرضه بشكل واضح للعيان. وكلّ ما يمكننا قوله هو: إنّ الخَيْل نتاج للقدرة الأمپيريّة للمخيّلة المنتجة، وإن شَيْم الأفاهيم الحسّية (كالأشكال في المكان) هو نتاج المخيّلة المحضة قبليًّا وبمثابة طغرى لها، وبفضله ووفقًا له تكون الخَيْلات بدءًا ممكنة، وإنّ هذه الخَيْلات يجب أن لا تقترن بالأفهوم إلّا بوساطة الشّيْمة التي تدل عليه، والتي لا تطابقه مطابقة تامّة. وعلى العكس فإن شَيْمة أفهوم فاهميّ محض ليست شيئًا يمكن أن يحال إلى أيّ خَيْلة، بل هي مجرّد التأليف المحض الذي يتمّ بأفاهيم عامّة وفقًا لقاعدة الوحدة التي تعبّر عن المقولة؛ وهي نتاج مُجاوز للمخيّلة يتعلّق بتعيّن الحس الباطن بعامّة، وفق شروط صورته (الزمان) بالنظر إلى كلّ التصوّرات من حيث يجب أن ترتبط قبليًّا بأفهوم وفقًا لوحدة الإبصار.

ولن نتوقّف الآن على التّحليل الجاف والمملّ لما تستلزمه الشّيْمات المجاوزة للأفاهيم الفاهميّة المحضة بعامّة، بل سنعرضها بالأحرى وفقًا لنسق المقولات وبارتباطها بها.

فالخَيْلة المحضة لكلّ الكموم94 بالنسبة إلى الحسّ الخارجي، هي المكان، لكنّها الزّمان بالنسبة إلى كلّ مواضيع الحواسّ بعامّة. أما الشّيْمة المحضة لل «كمّ»95 بما هو أفهوم للفاهمة، فهي العدد الذي هو تصوّر يضمّ إضافة الواحد إلى الواحد إضافة متعاقبة (إضافة المتجانس). فالعدد ليس سوى وحدة التأليف الحاصلة في متنوّع حدس متجانس بعامّة بفعل أني أنتج الزّمان نفسه في لقف الحدس.

و«الواقع» في الأفهوم الفاهميّ المحض هو ما يتناسب مع إحساس بعامّة وما أفهومه من ثمّ يدلّ فيّاه على كونٍ (في الزّمان). و«النفي»، ما أفهومه يصوّر ليسًا (في الزّمان). والتضادّ بين الاثنين ينجم عن الفرق في الزّمان الواحد بين كونه مليئًا أو فارغًا. وبقدر ما يكون الزّمان صورة الحدس وحسب، ومن ثمّ صورة المواضيع بوصفها ظاهرات، يكون ما فيها يتناسب مع الإحساس هو المادّة المجاوِزة خاصّة المواضيع جميعها بما هي أشياء فيّاها (أغراض واقعية). والحال، إنّ لكلّ إحساس درجة أو كمًّا به يمكنه أن يملأ الزّمان عينه، أعني الحس الباطن نسبة إلى تصوّر الموضوع عينه، ملأً

تتفاوت درجته إلى أن ينعدم (= صفر = نفي). ولذا فإن ثمّة علاقة وترابطًا، أو بالأحرى انتقالًا من «الواقع» إلى «النفي» انتقالًا يجعل كلّ «واقع» متصوّرًا بمثابة كمٍّ؛ وشَيْمة «الواقع»، بوصفه «كمّ» شيءٍ ما من حيث يملأ الزّمان، هي بالضبط هذا الانتاج المتّصل والمتجانس لل. «واقع» في الزّمان حيث نهبط في الزّمان بالإحساس الذي على درجة معيّنة حتى غيابه التّام أو نرتفع بالتدرّج من «نفي» الإحساس إلى مقدار ما من هذا الإحساس نفسه.

وشَيْمة «الجوهر» هي دوام الواقعيّ في الزّمان، أعني تصوّره بمثابة أسّ للتعيّن الزّماني الأمبيريّ بعامّة، ويدوم إذن حين يتبدّل كلّ الباقي. والزمان لا يجري، بل إنّ وجود المتحوّل هو الذي يجري فيه. فالزمان الذي هو نفسه ثابت ودائم يناسب إذن في الظّاهرة الثّابت في الوجود أعني الجوهر، وفيه وحده يمكن تعيين الظّاهرات وكونها معًا.

وشَيْمة «السبب» وسببيّة شيء بعامّة هي الواقعيّ الذي ما إن يطرح كيفما اتّفق حتى يليه أبدًا شيء آخر. فهو يقوم إذن على توالي المتنوّع تواليًا خاضعًا لقاعدة.

وشَيْمة «الاشتراك» (التفاعل) والسببيّة المتبادلة للجوهر بالنظر إلى أعراضها، هي كون تعيّنات الواحدة والأخرى معًا وفقًا لقاعدة عامّة.

وشَيْمة «الإمكان» هي موافقة تأليف مختلف التصوّرات لشروط الزّمان بعامّة (ومثلًا: إنّ الأضداد لا يمكن أن توجد معًا في شيء واحد بل واحدًا إثر آخر فقط)، إنّه إذًا تعيّن تصوّر شيء في زمان ما.

وشَيْمة «التحقّق» هي الوجود في زمن معين.

وشَيْمة «الضرورة» هي وجود الموضوع في كلّ زمن.

نرى إذن، من كلّ ذلك، أنّ ما تتضمّنه شَيْمة كلّ مقولة ويجعله قابلًا للتصوّر هو على التّوالي: شَيْمة «الكمّ»، توليد (تأليف) الزّمان نفسه في اللّقف المتعاقب لموضوع؛ وشَيْمة «الكيف»، تأليف الإحساس (الإدراك) مع تصوّر الزّمان أو ملء الزّمان؛ وشَيْمة «الإضافة»، علاقة الإدراكات بعضها ببعض في كلّ زمان (أعني بموجب قاعدة للتعيّن الزّماني)؛ وأخيرًا شَيْمة «الجهة» ومقولاتها، الزّمان نفسه بوصفه متضايف تعيّن الموضوع بصدد معرفة ما إذا كان، وكيف، ينتمي إلى الزّمان. ليست الشّيْمات إذًا سوى تعيّنات زمانية قبليّة بموجب قواعد، وهي تتعلّق وفقًا لنسق المقولات، بالتسلسل الزّمني، والمضمون الزّماني ونسق الزّمان ومجمل الزّمان أخيرًا، بالنظر إلى جميع المواضيع الممكنة.

وعليه، يتّضح أنّ شيامة الفاهمة من خلال تأليف المخيّلة المجاوز تؤدي فقط إلى وحدة كلّ متنوّع الحدس في الحس الباطن، وإذًا، وبتوسّط، إلى وحدة الإبصار كوظيفة تتناسب مع الحس الباطن (قدرة التّلقي). فشَيْمات الفاهمة المحضة هي إذًا الشّروط الحقيقيّة الوحيدة التي تجعل الأفاهيم على صلة بالمواضيع، وذات دلالة من ثمّ وليس للمقولات، في النّهاية، أيّ استعمال آخر ممكن سوى هذا الأمبيريّ لأنّها – بوساطة مبادئ وحدة ضروريّة قبليّة (بفضل التّوحيد الضروريّ لكلّ وعي في الإبصار الأصلي) – تصلح فقط لإخضاع الظّاهرات إلى قواعد التأليف العامّة وجعلها صالحة فقط لتشكيل اقتران شامل في التّجربة.

ففي مجمل كلّ تجربة ممكنة، إنّما تقيم جميع معارفنا وفي الصّلة الكلّيّة التي بينها وبين تلك التّجربة إنّما تقوم الحقيقة المجاوِزة التي تتقدّم على كلّ حقيقة أمبيريّة وتجعلها ممكنة.

لكن يتضح أيضًا للعيان: أنّه إذا كانت شَيْمات الحساسِيَة تحقق بدءًا المقولات، فهي تقصر ماصَدَقها في الوقت

عينه، أعني أنّها تحصرها بشروط تقع خارج الفاهمة (أي في الحساسِيَة). وعليه فإن الشّيْمة ليست أصلًا سوى الظّاهرة أو الأفهوم الحسّي لموضوع، من حيث يتوافق مع المقولة (العدد هو «كمّ» الظّاهرة، والإحساس «واقع» الظّاهرة، والثابت والدائم «جوهر» الظّاهرة– – والخالد «ضرورة» الظّاهرة... الخ)96. لكن، يبدو أنّنا لو أهملنا جانبًا، الشّرط الحصري، فسنوسّع الأفهوم الذي سبق أن حصرناه، وسيكون على المقولات بمعناها المحض ومن دون كلّ شروط الحساسِيَة، أن تصدق على الأشياء بعامّة، كما هي، في حين أنّ شَيْماتها تصوّرها فقط كما تظهر، وسيكون للمقولات إذن معنى مستقلّ عن كلّ شَيْماتها وأوسع منها بكثير. وبالفعل، يبقى للأفاهيم الفاهميّة المحضة بعد أن نجرّدها من كلّ شرط حسّي دلالة، إنّما مجرّد دلالة منطقيّة لمجرّد وحدة التصوّرات التي لا يمكن أن يعطى لها أيّ موضوع ولا من ثمّ، أيّ مدلول، يمكن أن يُعطي أفهومًا لموضوع. «فالجوهر» مثلًا لن يدلّ – إذا ما أهملنا جانبًا تعيّن الدّوام الحسّي – على أكثر من شيء يمكن أن يفكّر كحامل (من دون أن يكون محمولًا على أيّ شيء آخر). والحال، إنّه لا يمكنني أن أفعل شيئًا بهذا التصوّر لأنّه لا يدلّني على التّعيّن الذي يجب أن يكون للشيء كي يصدق كحامل أول. فالمقولات من دون شَيْمات، هي إذًا مجرّد وظائف للفاهمة بصدد أفاهيم، لكنّها لا تصوّر أيّ موضوع؛ وتأتيها الدّلالة من الحساسِيَة التي تمنح الفاهمة واقعًا وتقصرها في الوقت عينه.

92 شَامَ السَّحَابَ والبرقَ: نظر إليه يتحقّق أين يكون مَطَرُه. وشَامَ مخايلَ الشّيءِ: تطلُّع إليها مترقبًا وشَامَ الشّيءَ: حَزَرَهُ وقَدَّرَهُ. (المعجم الوسيط) والمصدر النّوعي: شيْم، والمرة منه: شَيْمة، والصناعة: شِيامة. (م. و.).

93 خالَ الشّيءَ يَخالُ خَيْلًا وخِيلة وخَيْلة وخالًا (لسان العرب). أستخدم إذن المصدر النّوعي: خيْل، والمرّة منه: خَيْلة (م. و.)

94 quatorum.

95 quantitatis.

96 (Numerus est quantitas phaenomenon, sensatio realitas phaenomenon, constans et perdurarable rerum substantia phaenamenon aeternitas necessitas phaenomenon, etc).

فحصنا في الباب السّابق الحاكمة المجاوِزة، فقط وفق الشّروط العامّة التي بموجبها وحدها يحقّ لها أن تستعمل الأفاهيم الفاهمية المحضة بصدد الأحكام التأليفيّة. وسيكون شغلنا الآن: أن نعرض، وفقًا لهذه الوصفة النّقديّة، الأحكام التي تضعها الفاهمة قبليًّا حقًّا في ربط سستامي. ولا شك في أنّ لوحة المقولات يجب أن تقدّم لنا في هذا الصّدد هَدْيًا طبيعيًّا وموثوقًا. ذلك أنّها هي بالضبط تلك التي على الصّلة بينها وبين التّجربة الممكنة، أن تشكّل كلّ المعرفة الفاهميّة المحضة قبليًّا، والتي على علاقتها بالحساسِيَة بعامّة، أن تعرض بالتّالي جميع المبادئ المجاوزة للاستعمال الفاهميّ عرضًا شاملًا وفي سستام.

وتستمدّ المبادئ القبليّة اسمها لا من أنّها تنطوي على مبادئ أحكام أخرى وحسب، بل أيضًا من أنّها لا تبدأ هي من معارف أعلى وأعمّ. لكن هذه الخاصّيّة لا تعفيها مع ذلك، من الحاجة إلى دليل. ومع أنّ هذا الدّليل لا يمكن أن يتوغّل موضوعيًا أكثر من معرفة الموضوع، بل يمكنه أن يشكّل بالأحرى أساسًا لها، فإنّ ذلك لا يمنع من أنّ يكون بالإمكان أن نستمدّ دليلًا من المصادر الذاتيّة التي تجعل معرفة الموضوع بعامّة ممكنة؛ بل إنّ ذلك سيكون ضروريّا حقًّا، إذ من دونه ستحوم على المبدأ شبهة أن يكون مجرّد زعم غامض.

وسنقتصر من جهة أخرى، على المبادئ العائدة إلى المقولات وحسب. فلا تدخل إذن، في الحقل الذي نرسمه لبحثنا، مبادئ الأستطيقا المجاوزة التي تجعل من المكان والزمان شرطَيْ إمكان جميع الأشياء بوصفها ظاهرات، ولا أيضًا قصور هذين المبدأين، أعني ما لا يسمح لهما بأن يطبّقا على الأشياء فيّاها. كذلك لا تشكّل المبادئ الرّياضيّة جزءًا من هذا السّستام لأنّها تُستمدّ فقط من الحدس وليس من الأفهوم الفاهميّ المحض؛ لكن من حيث هي مع ذلك أحكام تأليفيّة قبليّة، فإن إمكانها سيجد هنا بالضرورة مكانًا له، ليس بالطبع من أجل التّدليل على مشروعيتها ويقينها الضروريّ، الأمر الذي ليس بها حاجة إليه، بل فقط من أجل أن يكون إمكان هذه المعارف البديهيّة القبليّة مفهومًا ومسوغًا.

لكن، يجب أيضًا أن نتكلّم على مبدأ الأحكام التّحليليّة، وذلك في الحقيقة بمعارضة مبدأ الأحكام التأليفيّة التي تشغلنا بخاصّة، لأنّ هذه المعارضة ستخلص نظريّة الأحكام التأليفيّة من كلّ سوء فهم وستوضح للعيان طبيعتها الخاصّة.

أيًا كان مضمون معرفتنا وكيفما كانت صلتها ب. «الموضوع»، فإن الشّرط الكلّيّ وإن السّلبيّ وحسب، لجميع أحكامنا بعامّة هو أن لا تناقض نفسها بنفسها، ومن دونه فإنّ هذه الأحكام فِيّاها (بصرف النّظر عن «الموضوع») تكون لا شيء. لكن حكمنا حتى في حال لم يكن فيه أي تناقض يمكنه، مع ذلك أنْ يربط أفاهيم بطريقة مختلفة عن ورودها في الموضوع، أو حتى في حال لم يعط لنا أيّ مبدأ، لا قبليّا ولا بعديًا، يجعل مثل هذا الحكم مشروعًا، وهكذا يمكن لحكم، وإن خاليًا من أيّ تناقض داخليّ، أن يكون إما خاطئًا وإما من دون أساس.

والحال، إنّ القضيّة: «لا يُناسب الشّيء أيّ محمول يناقضه» تسمّى مبدأ التّناقض، وهي معيار كلّيّ لكلّ حقيقة، وإن سلبيّ وحسب. لكنّها تنتمي إلى المنطق فقط، لأنّها تصدق على المعارف بوصفها معارف بعامّة وحسب، وبمعزل عن مضمونها، ولأنّها تقول: إن التّناقض يعدمها وينسخها كلّيًا.

لكن، يمكننا مع ذلك أنّ نستعمل المبدأ ذا استعمالًا إيجابيًا أيضًا، أعني ليس للتخلص من الخطأ والغلط وحسب (بقدر ما يعود ذلك إلى التّناقض) بل أيضًا لمعرفة الحقيقة. إذ عندما يكون الحكم تحليليًا، وسواء كان سالبًا أم موجبًا، يجب دائمًا أن يكون بالإمكان تعرُّف صوابه تعرّفًا وافيًا من خلال مبدأ التّناقض. لأنّنا سننكر دائمًا بحق نقيض ما يكون قد طُرح وفُكّر، بوصفه أفهومًا، في معرفة «الموضوع»، في حين أنّنا سنثبت الأفهوم نفسه بالضرورة لهذا الموضوع بسبب أنّ ضدّه سيكون مناقضًا لذلك «الموضوع».

وعليه يجب أن نسلّم أيضًا بأن مبدأ التّناقض يصحّ كمبدأ كلّيّ وكافٍ تمامًا لكلّ المعرفة التّحليليّة، لكنّ مرجعيّته ومنفعته كمعيار كافٍ للحقيقة تتوقّفان هنا؛ حيث لا يمكن لأيّ معرفة أن تعارضه من دون أن تهدم نفسها بنفسها. وهو ما يجعل من ذلك المبدأ الشّرط الذي لا بدّ منه، إنّما لا المبدأ المعيِّن لحقيقة معرفتنا. لكن، بما أنّه لا يشغلنا، بخاصّة، إلّا القسم التأليفيّ لمعرفتنا، فإننا سنسهر دائمًا بالطبع على أنْ لا نعارض مرّة هذا المبدأ الذي لا يُنتهك، إنّما الذي لا يمكن أن ننتظر منه قطّ إيضاحات بالنسبة إلى حقيقة هذا الضّرب من المعرفة.

لكن ثمّة، ضمن هذا المبدأ الشّهير وإن كان خاليًا من أيّ مضمون، وكان مجرّد مبدأ صوريّ، صيغة تتضمّن تأليفًا دُسَّ فيه بتهوّر ومن دون أيّ فائدة، وهو: «من المحال أن يكون شيء ما، وأن لا يكون معًا». فبالإضافة إلى أنّنا نزيد هنا بطريقة نافلة (من خلال كلمة المحال)، اليقين الضروريّ الذي يجب أن ينجم عن المبدأ تلقائيًا، فإن هذا المبدأ قد أخضع لشرط الزّمان؛ فهو يقول مثل هذا: إن الشّيء = «أ» الذي هو شيء ما = «ب» لا يمكن أن يكون في الوقت نفسه لا «ب». لكن يمكنه تمامًا أن يكون الواحد والآخر «ب» كما «لا ب» على التّوالي: ومَثَلًا، إنّ الإنسان الذي هو شاب لا يمكن أن يكون هرمًا في الوقت نفسه، لكنّ هذا الإنسان يمكنه تمامًا أن يكون شابًا في زمن وأن لا يكونه في زمن آخر، أعني أن يكون هرمًا. والحال، إنّ مبدأ التّناقض بوصفه مبدأ منطقيًا وحسب يجب أن لا يحصر مقاله بالعلاقات الزّمنية، ومن ثمّ، فإن مثل تلك الصّيغة هي معارضة كلّيًا للمقصود منه. وينجم سوء الفهم فقط عن أننا نفصل بدءًا محمول الشّيء عن أفهومه، ثمّ نربط ضدّه بهذا المحمول. ولا يؤدّي ذلك إلى أيّ تناقض مع الحامل بل فقط مع المحمول المربوط به تأليفيًا؛ ولا يقع التّناقض حقًّا إلّا إذا طرح المحمول الأوّل والثاني معًا. فإذا قلت: «الإنسان الجاهل ليس متعلمًا، فيجب أن أضيف هذا الشّرط «معًا»، لكن إذا قلت: «كلّ إنسان جاهل فهو غير متعلم» فإن القضيّة هي تحليليّة لأنّ صفة (ال لاتعلّم) تشارك، الآن، في أفهوم الحامل، وتنجم القضيّة السّالبة عندها من دون توسّط عن مبدأ التّناقض دونما حاجة إلى إضافة شرط «معًا». ولهذا السّبب بالضبط عدّلت أعلاه صيغة هذا المبدأ بما يجعله يعبّر

بوضوح عن طبيعة القضيّة التّحليليّة.

الفصل الثّاني في المبدأ الأعلى لكلّ الأحكام التأليفيّة

شرح إمكان الأحكام التأليفيّة هو مهمّة لا ينشغل بها البتّة المنطق العامّ الذي ليس به حاجة حتى لمعرفة اسمها. لكنّها في المنطق المجاوز، الشّاغل الأهمّ بل الوحيد، عندما تدور المسألة على إمكان الأحكام التأليفيّة القبليّة وشروطها ونطاق صدقيّتها. ذلك أنّ المنطق المذكور بعد أن يتمّ هذا العمل يكون قد بلغ غايته، أعني تعيين نطاق الفاهمة المحضة وحدودها.

في الحكم التّحليلي، أكتفي بالأفهوم المعطى، كي أطلّع شيئًا منه. فإن شئت أن يكون موجبًا لم يكن عليّ سوى أنّ أضيف إلى هذا الأفهوم ما سبق أن فكّر فيه؛ وإن شئت أن يكون سالبًا لم يكن عليّ سوى أنّ أنفي الضّدّ منه. أما في الأحكام التأليفيّة، فيجب أن أخرج من الأفهوم المعطى لكي أنظر إلى العلاقة بينه وبين شيء مغاير تمامًا لما يفكّر فيه؛ فليست هذه العلاقة إذًا علاقة هويّة ولا علاقة تناقض، وبها بالذات لا يمكن رؤية صواب الحكم ولا خطأه.

فلو سلّمنا إذًا أنّه يجب الخروج من الأفهوم المعطى لمقارنته تأليفيًّا بآخر؛ لكان بنا حاجة إلى ثالث يصدر عنه، وحده، تأليف الأفهومين. لكن ما هو هذا الثّالث الذي بمثابة وسط لكلّ الأحكام التأليفيّة؟ إنه فقط عنوان واحد يتضمّن كلّ تصوّراتنا، أعني إنه الحس الباطن وصورته القبليّة: الزّمان. ويستند تأليف التصوّرات إلى المخيّلة، وتستند وحدتها التأليفيّة (اللازمة في الحكم) إلى وحدة الإبصار. ففي الثّلاثة97 إنّما علينا أن نبحث عن إمكان الأحكام التأليفيّة بل، لأنّها كلها تتضمّن مصادر التصوّرات القبليّة، أنْ نبحث عن إمكان الأحكام التأليفيّة القبليّة التي ستكون ضروريّة بناءً على تلك المبادئ، عندما نسعى إلى معرفة بالمواضيع لا تستند إلّا إلى تأليف التصوّرات.

حتى يمكن أن يكون لمعرفةٍ ما واقعٌ موضوعيّ، أعني حتى يمكن أن تكون على صلة بموضوع ويكون لها دلالة ومعنى، يجب أن يكون من الممكن أن يعطى الموضوع بطريقة ما. ومن دون ذلك تكون الأفاهيم فارغة؛ وعلى الرّغم من أنّنا نفكّر بوساطتها، فلن نستطيع أن نعرف بهذا التّفكير شيئًا بالفعل، بل سنلهو بالتصوّرات وحسب. وأن يُعطى الموضوع، إن لم يُقصد أن يُعطى بتوسّط بل أن يُعرض بلا توسّط في الحدس، لا يعني سوى أنّ تقام الصّلة بين تصوّره والتجربة (متحققة كانت أم ممكنة). وحتى المكان والزمان، وأيًا كان خلوص هذين الأفهومين من الأمبيريّ، وأيًا كان مبلغ اليقين بأنهما متصوّران قبليًّا تمامًا في الذهن، سيكونان من دون صدقيّة موضوعيّة ومن دون معنى أو دلالة إن لم

نظهر تطبيقهما الضروريّ على مواضيع التّجربة. بل إن تصوّرهما هو مجرّد شَيْمة على صلة، أبدًا، بالمخيّلة الاسترجاعيّة التي تستحضر مواضيع التّجربة التي من دونها لا يكون لهما أي دلالة؛ والأمر نفسه بالنسبة إلى سائر الأفاهيم الأخرى من دون تمييز.

فإمكان التّجربة هو إذًا ما يعطي جميع معارفنا القبليّة واقعًا موضوعيًا. والحال، إنّ التّجربة تستند إلى وحدة الظّاهرات التأليفيّة، أعني إلى تأليف لموضوع الظّاهرات بعامّة وفقًا لأفاهيم، تأليفًا من دونه لن تكون قطّ معرفة، بل ستكون شتاتًا98 من الإدراكات لا يصادَف قطّ جميعه معًا لا في أيّ سياق وفقًا لقواعد وعيٍ (ممكن) مقترن اقترانًا شاملًا، ولا، من ثمّ، في وحدة الإبصار المجاوزة الضروريّة. تتأسس التّجربة إذن على مبادئ صورتها القبليّة، أعني على قواعد كلّيّة لوحدة تأليف الظّاهرات؛ ويمكن دائمًا إظهار الواقع الموضوعيّ لهذه القواعد بوصفها شروطًا ضروريّة في التّجربة بل حتى في إمكان التّجربة، لكن خارج هذه الصّلة، تمتنع القضايا التأليفيّة القبليّة امتناعًا كاملًا لأنّها تفتقر إلى الثّالث، أعني إلى موضوع قد يسمح لوحدة تأليف أفاهيمها أن تثبت واقعها الموضوعيّ.

ولذا، وعلى الرّغم من أنّنا في الأحكام التأليفيّة نعرف قبليًّا عن المكان بعامّة أو عن الأشكال التي ترسمها فيه المخيّلة المنتجة، عددًا من الأشياء ليس بنا معه حاجة إلى مساعدة التّجربة، فإنّ هذه المعرفة ستكون لا شيء بل اشتغالًا بمجرّد أوهام إن لم ننظر إلى المكان كشرط للظّاهرات التي تشكّل مادّة التّجربة الخارجيّة. وعليه، فإنّ الأحكام التأليفيّة المحضة تتعلّق وإنْ بتوسّط وحسب، بتجربة ممكنة، أو بالأحرى بإمكان هذه التّجربة نفسه، وعلى هذا فقط تتأسس صدقيّة تأليفها الموضوعيّة.

وبما أنّ التّجربة هي من حيث إمكانها، وبما هي تأليف أمبيريّ، نمط المعرفة الوحيد الذي يعطي واقعًا لكلّ تأليف آخر، فليس لهذا التأليف نفسه بوصفه معرفة قبليّة، من حقيقة (من تطابق مع موضوعه) إلا شرط أن لا يتضمّن أكثر مما هو لازم للوحدة التأليفيّة للتجربة بعامّة.

فالمبدأ الأعلى لكلّ الأحكام التأليفيّة هو إذًا: يخضع كلّ موضوع للشروط الضروريّة لوحدة تأليف متنوّع الحدس في تجربة ممكنة.

وعلى هذا النّحو، فإنّ الأحكام التأليفيّة القبليّة ممكنة عندما نقيم الصّلة بين شروط الحدس الصّوريّة القبليّة وتأليف المخيّلة ووحدتها الضروريّة في إبصار مُجاوز، وبين معرفة تجربية ممكنة بعامّة ونقول: إن شروط إمكان التّجربة بعامة هي، في الوقت نفسه، شروط إمكان مواضيع التّجربة؛ وهي، من ثمّ، ذات صدقيّة موضوعيّة في الحكم التأليفيّ القبليّ.

97 يقصد بالثلاثة: الزمان والمخيّلة ووحدة الإبصار، وهي مصادر أو أصول التصورات القبلية (م. و.).

98 في الأصل، رابسوديا = مختارات شعرية ملحمية (م. و.).

إن وجدت المبادئ في مكان ما فسيعود ذلك إلى الفاهمة المحضة وحدها، لأنّها ليست فقط ملكة القواعد بالنسبة إلى ما يحصل وحسب، بل أيضًا مصدر المبادئ الذي يُلزِم كلّ (ما يمكن أن يمثُل لنا كموضوع وحسب) أن يخضع لقواعد، لأنّه من دون هذه القواعد لن تعطي الظّاهرات أي معرفة بالموضوع الذي يتناسب معها؛ بل إن بعضًا من القوانين الطّبيعيّة، إذا ما نظر إليه كمبادئ لاستعمال الفاهمة الأمپيريّ، يصحب معه إقرارًا للضرورة، وبالتّالي وعلى الأقلّ، دعوى تعيُّنٍ بمبادئ يجب أن تصدق قبليًّا وقبل أيّ تجربة؛ لكن جميع قوانين الطّبيعة من دون تمييز تخضع لمبادئ الفاهمة العليا ولا تفعل سوى أنّ تطبّقها على حالات خاصّة بالظاهرة. فوحدها هذه المبادئ إذًا تعطي الأفهوم الذي يتضمّن شرطًا ونوعًا من المعامِل99 لقاعدة بعامّة، أما التّجربة فتقدّم الحالة المدرجة تحت القاعدة.

ولا يمكن أن نخشى حقًّا حسبان المبادئ الأمپيريّة فقط، بمثابة مبادئ للفاهمة المحضة أو العكس بالعكس، لأنّ الضّرورة النّاتجة عن الأفاهيم والتي تميّز المبادئ المحضة ويلاحَظ غيابها بسهولة في كلّ قضيّة أمپيريّة أيًا كانت عموميّة صدقها، تقينا من سوء الفهم ذاك بسهولة. لكن ثمّة مبادئ قبليّة محضة لا يسعني أن أنسبها تخصيصًا إلى الفاهمة المحضة لأنّها ليست مستمدّة من أفاهيم محضة بل من حدوس محضة (وإن بوساطة الفاهمة) في حين أنّ الفاهمة هي ملكة الأفاهيم. والرياضة تتمتع بمثل هذه المبادئ إنّما يستند تطبيقها إلى التّجربة ومن ثمّ صدقيّتها الموضوعيّة، بل حتى إمكان مثل هذه المعرفة التأليفيّة القبليّة (تسويغها)، يستند دائمًا مع ذلك إلى الفاهمة المحضة.

وعليه فإنّي أحسب في عداد مبادئي، لا مبادئ الرّياضة، بل تلك التي تؤسّس إمكان هذه وصدقيّتها الموضوعيّة القبليّة، والتي يجب عدّها من ثمّ بمثابة مبدأ لتلك المبادئ، لأنّها تذهب من الأفاهيم إلى الحدس وليس من الحدس إلى الأفاهيم.

واستعمال تأليف هذه الأفاهيم الفاهميّة المحضة في تطبيقها على التّجربة الممكنة هو إما رياضيّ وإما ديناميّ؛ لأنّه يتعلّق من جهة بالحدس وحسب ومن جهة أخرى بوجود الظّاهرة بعامّة. وشروط الحدس القبليّة ضروريّة اطلاقًا بالنسبة إلى كلّ تجربة ممكنة، أما شروط وجود الأشياء المتضمّنة في حدس أمپيريّ ممكن فهي فِيّاها عرضيه وحسب. وعليه فإن مبادئ الاستعمال الرّياضي هي ضروريّة ضرورة غير مشروطة، أعني يقينية، أما مبادئ الاستعمال الدّينامي فصحيح أنّها تتسم بطابع الضّرورة القبليّة، إنّما فقط وفق شرط التّفكير الأمپيريّ في تجربة ومن ثمّ بتوسّط وبصورة غير مباشرة وحسب. وهي لا تتضمّن بالتّالي تلك البداهة اللّامتوسّطة التي تتمتع بها الأولى (من دون أن يفقدها ذلك شيئًا من يقينها الذي تستمدّه من التّجربة بعامّة). ويمكننا على أيّ حال أن نحكم بصورة أفضل على ذلك في خلاصة سستام المبادئ هذا.

وترشدنا لوحة المقولات بصورة طبيعيّة جدًا إلى لوحة المبادئ لأنّ هذه الأخيرة ليست سوى قواعد الاستعمال الموضوعيّ للأولى. وعليه فإن كلّ مبادئ الفاهمة المحضة هي:

١- مسلّمات

الحدس

٢- استباقات٣- مماثلات

الإدراك التّجربة

٤- مصادرات

التّفكير الأمپيريّ بعامّة

وقد اخترت هذه الأسماء بتأنٍّ من أجل أن نلاحظ الفروق بالنظر إلى بداهة هذه المبادئ وإيظافها100. وسنرى في الحال فيما يتعلّق سواء ببداهة الظّاهرات أم بتعيّنها قبليّا بموجب مقولتيْ الكمّ والكيف (عندما ننظر فقط إلى صورة هذه الأخيرة) أنّ مبادئهما تفرق فرقًا بينًا عن مبادئ المقولتين الأخريين من حيث إنّهما قابلتان ليقين حدسي، في حين أنّ هاتين قابلتين ليقين قوليّ وحسب، على الرّغم من أنّها كلّها قابلة ليقين كامل. وعليه فإني سأسمّي الأولى مبادئ رياضيّة وهذه مبادئ ديناميّة101. لكن تجدر الملاحظة أني لا أقصد مبادئ الرّياضة في الحالة الأولى ولا مبادئ الدّيناميكا (الفيزيائي) العامّ في الحالة الثّانية، بل فقط مبادئ الفاهمة المحضة بالعلاقة مع الحسّ الباطن (من دون تفريق بين التصوّرات المعطاة فيه) الذي يمدّها جميعًا بإمكانها. وأطلق عليها هذا الاسم بالنظر إلى تطبيقها أكثر منه بالنظر إلى مضمونها، وسأفحصها الآن بالترتيب عينه الذي به عُرضت في اللّوحة.

1- مسلّمات الحدس

ومبدأها: كلّ الحدوس هي مقادير ممتدّة

تدليل

كلّ الظّاهرات من حيث صورتها تتضمّن حدسًا في المكان وفي الزّمان يؤسسها قبليّا، فهي لا يمكن أن تُلقف إذن، أعني أن ترد في الوعي الأمپيريّ إلّا بتأليف المتنوّع الذي يولد تصوّرات مكان وزمان معينين، أعني إلّا بتركيب المتجانس وبوعي الوحدة التأليفيّة لهذا المتنوّع (المتجانس). والحال، إنّ وعي المتجانس المتنوّع في حدس بعامّة، من حيث يجعل بدءًا تصوّر «الموضوع» ممكنًا، هو أفهوم الكمّ102، فحتى إدراك «الموضوع» كظاهرة ليس ممكنًا إذًا إلّا بنفس تلك الوحدة التأليفيّة لمتنوّع الحدس الحسّي المعطى الذي نفكّر بوساطته وحدة تركيب المتجانس المتنوّع في أفهوم مقدار ما؛ أعني إنّ الظّاهرات هي جميعها كميّات، بل مقادير ممتدّة لأنّها بوصفها حدوسًا في المكان أو في الزّمان يجب أن تتصوّر بالتأليف نفسه الذي يعيّن المكان والزمان بعامّة.

أسمّي مقدارًا ممتدًّا، ذاك الذي فيه يجعل تصوّرُ الأجزاء تصوّرَ الكلّ ممكنًا (ويسبقه إذن بالضرورة) فلا يمكن أن أتصوّر أيّ خطّ أيًّا كان صغره من دون أن أخطّه بالفكر، أعني من دون أن أولّد على التّوالي جميع أجزائه انطلاقًا من نقطة، وأرسم، من خلال ذلك، هذا الحدس بدءًا. والأمر نفسه يحصل بالضبط لكلّ جزء من الزّمان مهما كان صغيرًا. ففيه لا أفكّر إلّا بالتقدّم المتعاقب من آنٍ إلى آخر، وكلّ الأجزاء الزّمانية مجتمعة معًا تنتج أخيرًا كميّة معيّنة من الزّمان. وبما أنّ مجرّد الحدس في جميع الظّاهرات هو إمّا المكان أو الزّمان فإن كلّ ظاهرة من حيث هي حدس، هي كميّة ممتدّة لأنّها لا يمكن أن تعرف في اللّقف إلا بتأليف متعاقب(لجزء إلى جزء). جميع الظّاهرات تُحدّس إذن بوصفها مجمّعات (بوصفها كثرة أجزاء معطاة سلفًا)، وهذا بالضبط ما لا يصحّ على كلّ ضرب من المقادير، بل فقط على تلك التي نتصوّرها، ونلقفها من حيث هي ممتدّة.

وإلى هذا التأليف المتعاقب للمخيّلة المنتجة في توليد الهيئات، تستند رياضة الامتداد (الهندسة) مع مسلّماتها التي تعبّر عن شروط الحدس الحسّي التي يمكنها وحدها أن تجعل ممكنًا شَيْم أفهومٍ محض للظّاهرة الخارجيّة، مثال: «بين نقطتين لا يمكن أن نمدّ سوى خط مستقيم واحد»، و«لا يمكن لخطّين مستقيمين أن يحيطا بأيّ مكان» ... الخ. وتلك هي مسلّمات لا تتعلّق أصلًا إلّا بالكموم103 بما هي كذلك.

أما فيما يتعلق بالكميّة104، أعني بالجواب عن هذا السّؤال ما كميّة الشّيء؟ فعلى الرّغم من أنّ كثيرًا من القضايا من هذا النّوع هي تأليفيّة ويقينية مباشرة (لا تبرهن) 105 فليس لدينا بصددها مسلّمات بصحيح المعنى؛ ذلك أنّ القضيّة: «الكميّات المتساويّة تعطي كميّات متساويّة إذا جمعت إلى كميّات متساويّة أو طرحت منها» هي قضيّة تحليليّة لأني أعي، من دون توسّط، أن الكميّات المتولدة هي هي، ولأنّ المسلّمات يجب أن تكون قضايا تأليفيّة قبليّة. أما قضايا العلاقة العددية البديهيّة. فعلى الرّغم من أنّها تأليفيّة ولا شكّ، فهي بالمقابل ليست كلّيّة كقضايا الهندسة، ولهذا السّبب لا يمكن أن نسمّيها مسلّمات، بل معادلات عددية وحسب. إن كون «7+5» تساوي «12» لا يجعل منها، بالطبع، قضيّة تحليليّة؛ ذلك أنيّ لا أفكّر العدد «12» لا في تصوّر «7» ولا في تصوّر «5» ولا في تصوّر جمعهما، (وليس مدار الكلام هنا أنه عليّ أن أفكّر هذا العدد في جمع العددين الآخرين. لأنّ المطروح في القضيّة التّحليليّة هو فقط ما إذا كنت أفكّر حقًّا المحمول في تصوّر الحامل)؛ إلّا أنّه على الرّغم من أنّ هذه القضيّة تأليفيّة، فإنّها ليست سوى قضيّة مفردة. فمن حيث ينظر هنا فقط إلى تأليف المتجانس (الوحدات) فإن التأليف لا يمكن أن يحصل إلا بطريقة واحدة على الرّغم من أنّ استعمال هذه الأعداد سيكون عامًا فيما بعد. فإذا قلت: يُرسم المثلّث بثلاثة خطوط مجموع اثنين منها أكبر من الثّالث، سيكون لدي هنا مجرّد وظيفة للمخيّلة المنتجة التي يمكنها أن تخط خطوطًا متفاوتة الطّول وتجعلها تتقاطع أيضًا وفق جميع ضروب الزّوايا التي يحلو لها أن تختار. وبالمقابل، فإن العدد «7» ليس ممكنًا إلا بطريقة واحدة وكذلك العدد «12» الذي يتولّد بتأليف العدد السّابق مع «5». يجب إذن أن لا نسمّي القضايا التي من هذا النّوع مسلّمات (وإلّا سيكون ثمّة ما لا يتناهى منها)، بل معادلات عددية.

ومبدأ رياضة الظّاهرات المجاوز هذا يمدّ معرفتنا القبليّة بتوسّع كبير. لأنّه هو وحده الذي يجعل الرّياضة المحضة تطبّق بكلّ دقّتها على مواضيع التّجربة، الأمر الذي ما كان يمكن أن يكون بمثل هذه البداهة لولا هذا المبدأ، لا بل إنه قد أثار تناقضات عدة. فالظاهرات ليست الأشياء فِيّاها. والحدس الأمپيريّ ليس ممكنًا إلا بالحدس المحض (حدس المكان والزمان)؛ فما تقوله الهندسة عن أحدهما ينطبق إذن من دون تعارض على الآخر، ويجب وضع حدّ للتذرّع بأنّ مواضيع الحواسّ لا يمكنها أن تكون متوافقة مع قواعد الرسم في المكان (ومثلًا مع الانقسام اللّامتناهي للخطوط أو الزّوايا). لأنّنا سننكر بذلك على المكان وفي الوقت نفسه على كلّ الرّياضة، الصدقيّة الموضوعيّة، ولن يكون بوسعنا أن نعرف لماذا، وإلى أيّ مدى يمكن أن نطبّقها على الظّاهرات. إن تأليف الأمكنة والأزمنة بوصفها الصّور الأساسيّة لكلّ حدس، هي ما يجعل من الممكن معًا، لقف الظّاهرة وكلّ التّجربة الخارجيّة بالتّالي، ومن ثمّ، أيضًا كلّ معرفة بمواضيع هذه التّجربة. وما تبرهنه الرّياضة في استعمالها المحض عن الأوّل[اللقف] يصدق بالضرورة على الثّانية. وليست كلّ الاعتراضات ضد ذلك سوى مماحكات عقل غير نيّر، يغلط إذ يظنّ أنه يخلّص مواضيع الحس من الشّروط الصّوريّة لحساسيتنا ويعرضها على الرّغم من أنّها مجرّد ظاهرات بوصفها مواضيع فِيّاها معطاة للفاهمة. ولا يمكن بالطبع، في هذه الحالة أن يعرف عنها أيّ شيء قبليًّا ولا من ثمّ تأليفيًّا بوساطة أفاهيم المكان المحضة. والعلم الذي يعين هذه الأفاهيم، أعني الهندسة لن يكون هو نفسه ممكنًا.

2- استباقات الإدراك106

مبدأها: في جميع الظّاهرات، الواقعيّ الذي هو موضوع للإحساس، هو مقدار مشتدّ، أعني ذو درجة.

تدليل

الإدراك هو وعي أمپيريّ، أعني وعي مصحوب بإحساس. والظاهرات كمواضيع للإدراك ليست حدوسًا محضة (صورية وحسب) كالمكان والزمان (لأنّ هذين إيّاهما لا يمكن أن يدركا قطّ)، فهي تنطوي إذن بالإضافة إلى الحدس على موادّ «موضوع» ما بعامّة (به نتصوّر شيئًا ما موجودًا في الزّمان أو في المكان)، أعني على واقعيّ الإحساس بوصفه تصوّرًا محض ذاتيّ لا يمكن أن نعيه إلا إذا تأثرت به الذات، وتصوّرا ينسب إلى شيء بعامّة. والحال، إنّ تبدّل الوعي الأمپيريّ التّدرّجي إلى وعي محض ممكن عندما يختفي الواقعيّ منه تمامًا ولا يبقى سوى وعي محض صوري (قبليّ) للمتنوّع المتضمّن في المكان والزمان. وإنّه من الممكن إذًا تأليف المقدار المتولّد لإحساس ما من بدئه – الحدس المحض = صفر – حتى أيّ مقدار شئت. لكن، بما أنّ الإحساس فِيّاه ليس تصوّرا موضوعيًا البتّة، وبما أنّنا لا نجد فيه لا حدس المكان ولا حدس الزّمان، فإنّه لن يكون بالطبع ذا مقدار ممتدّ، بل سيكون بالأحرى ذا مقدار (يكتسبه من اللّقف نفسه حيث يمكن للوعي الأمپيريّ أن ينمو من لا شيء = صفر حتى مقدار معطى) وذا مقدار مشتدّ إذًا. وبالتناسب معه يجب أن ننسب إلى «مواضيع» الإدراك، من حيث يتضمّن الإدراك إحساسًا، مقدارًا مشتدًّا أعني على درجة من التّأثير على الحسّ.

ويمكن أن نسمّي استباقًا، كلّ معرفة بها يمكنني أن أعرف وأعيّن قبليًّا ما ينتمي إلى المعرفة الأمپيريّة. وهذا، ولا شكّ، هو المعنى الذي كان يعطيه أبيقور للفظة پرولپْسِس107. لكن بما أنّ في الظّاهرات ما لا يمكن أن يعرف قط قبليًّا وما يشكّل، جرّاء ذلك، الفرقَ المميّز للمعرفة الأمپيريّة من المعرفة القبليّة، عنيت الإحساس (بوصفه مادّة الإدراك)، فإنّ هذا الأخير، هو أصلًا ما لا يمكن أن يُستبق قطّ. ويمكن على العكس، أن نسمّي التّعيّنات المحضة في المكان وفي الزّمان سواء بالنسبة إلى الهيئة أم إلى المقدار، استباقات الظّاهرات، لأنّها تصوّر قبليًّا ما يمكن أن يعطى دائمًا بعديًّا في التّجربة. لكن، على افتراض أن ثمّة شيئًا يمكن أن نعرفه قبليًّا في كلّ إحساس بوصفه إحساسًا بعامّة (من دون أن يعطى أيّ إحساس خاصّ) فيجب أن نسمّي، بحقّ، هذا الشّيء استباقًا، بمعنى استثنائي، لأنّه يبدو من الغريب أن نستبق التّجربة في ما يخصّ مادّتها التي لا يمكن أن نستمدّها إلّا منها. وهذا ما يحصل هنا حقًّا.

واللقف الحاصل فقط بوساطة الإحساس لا يَملأ سوى لحظة واحدة (إذا صرفت النّظر بالطبع عن تعاقب عدّة إحساسات)؛ فليس للإحساس إذًا مقدار ممتدّ، من حيث هو شيء في الظّاهرة لقفُه ليس تأليفًا متعاقبًا ينطلق من الأجزاء إلى التصوّر الكلّيّ. وغياب الإحساس في اللّحظة عينها سيصوّر هذه اللحظة كفارغة وبالتّالي = صفر. والحال، إنّ ما يتناسب مع الإحساس في الحدس الأمپيريّ هو «الواقع»108، وما يتناسب مع غيابه هو «النفي» = صفر. لكنّ كلّ إحساس قابل للنقصان إلى حدّ أنه يمكن أن يضمحل ويندثر تدريجيًا. ولذا فإنّ بين «الواقع» و» النفي» في الظّاهرات تسلسلًا متّصلًا لعدّة إحساسات وسيطة ممكنة، الفرق بينها دائمًا أصغر من الفرق بين المعطى والصفر أو النّفي الكلّيّ. بمعنى أنّ الواقعيّ في الظّاهرة هو دائمًا ذو مقدار لا يوجد مع ذلك في اللّقف، لأنّ هذا الأخير يتم بمجرّد الإحساس في لحظة واحدة وليس بالتأليف المتعاقب لعدّة إحساسات، ولا يذهب من ثمّ من الأجزاء إلى الكلّ؛ صحيح إذًا أنّ لهذا الواقعيّ مقدارًا، إلّا أنّه ليس مقدارًا ممتدًّا.

والحال، إنّي أسمّي ذلك المقدار الذي لا يُلقف إلا بوصفه وحدة والذي لا يمكن تصوّر الكثرة فيه إلّا بتقريبه من النّفي= صفر، مقدارًا مشتدًّا. فكلّ واقع في الظّاهرة هو إذًا ذو مقدار مشتدّ، أعني ذو درجة. وإذا ما نظرنا إلى هذا الواقع بوصفه سببًا (إمّا للإحساس وإمّا لواقع آخر في الظّاهرة، للتغيّر مثلًا) فسنسمّي درجة الواقع بوصفه مسببًا، أوانًا،

أوان الثّقل مثلًا؛ لأنّ الدّرجة تشير فقط إلى المقدار الذي لقفُه لا يتعاقب، بل يحصل في لحظة واحدة. لكنّي لا أتطرّق إلى ذلك إلّا لمامًا لأن ليس عليّ بعد أن أهتمّ بالسببيّة.

وعليه، فإنّ لكلّ إحساس، ومن ثمّ لكلّ واقع في الظّاهرة مهما كان صغيرًا، درجة ما، أعني مقدارًا مشتدًّا، يمكن إنقاصه باستمرار، وإنّ بين «الواقع» و» النفي» تسلسلًا متّصلًا من الوقائع الممكنة والإدراكات الصّغرى الممكنة. ولكلّ لون، وللون الأحمر مثلًا، درجة ما، لا يمكنها مهما صغرت أن تكون قط الصّغرى. والأمر نفسه أيضًا في كلّ شيء: في الحرارة وفي أوان الثّقل إلخ.. والخاصّيّة التي للمقادير في أن لا يكون فيها أيّ جزء أصغر الأجزاء الممكنة (أيّ جزء بسيط) تسمّى الاتّصال. فالمكان والزمان هما من الكموم المتّصلة109 لأنّه لا يمكن لأيّ جزء منهما أن يُعطى إن لم يكن محصورًا ضمن حدود معيّنة (نقاط ولحظات) ولأنّه يجب من ثمّ أن يكون هذا الجزء بدوره مكانًا أو زمانًا. لا يتألف المكان إذن إلّا من أمكنة، والزمان إلا من أزمنة؛ والنقاط واللحظات ليست سوى حدود، أي مجرّد مواضع لحدّ المكان والزمان؛ والحال، إنّ هذه المواضع تفترض دائمًا الحدوس التي يجب أن تحدّها أو تعيّنها، ولا يمكننا أن نركّب مكانًا أو زمانًا بمجرّد مواضع، بحسبانها بمثابة عناصر يمكن أن تعطى حتى قبل المكان والزمان. ويمكن أن تسمّى كموم من هذا النّوع أيضًا كمومًا جارية لأنّ التأليف في توليدها (في المخيّلة المنتجة) هو تقدّم في الزّمان اعتدنا أن ندلّ على اتّصاله بعبارة الجَرَيان (السَيَلان).

كلّ الظّاهرات بعامّة هي إذن مقادير متّصلة سواء من حيث حدسها كمقادير ممتدّة أو من حيث مجرّد إدراكها (إحساس ومن ثمّ واقع) كمقادير مشتدّة. وعندما يتقطع تأليف متنوّع الظّاهرات يصير مجمعًا من عدة ظاهرات (وليس ظاهرة بصحيح العبارة بوصفها كمّا) وناتجًا لا عن مجرّد تعاقب التأليف المنتج لنمط ما بل عن تكرار تأليف متقطّع باستمرار. فعندما أقول «إنّ 13 تالر هي كمّ نقدي» فإن العبارة التي أستعملها صحيحة بقدر ما أفهم بذلك قيمة المارك110 الفضّي الخالص الذي هو بالتأكيد مقدار متّصل ليس فيه أيّ جزء أصغر الأجزاء، بل كلّ جزء فيه يمكن أن يشكّل قطعة ماليّة تتضمّن دائمًا مادّة لقطعة أصغر. لكن، إذا فهمت، بتلك العبارة 13 تالر مدورًا بمثابة 13 قطعة نقدية (وأيًا كان إلى ذلك عيارها الفضي)، فسأخطئ إن أسميتها كمًّا من التّالر، ويجب على العكس أن أسمّيها مجمعًا، أي عددًا من القطع النّقدية. لكن، بما أنّ الوحدة يجب أن تكون في أساس كلّ عدد، فإن الظّاهرة بما هي وحدة، هي كمّ، وبما هي كذلك هي دائمًا متّصل.

لكن، بما أنّ جميع الظّاهرات سواء نظر إليها من حيث الامتداد أم من حيث الاشتداد، هي مقادير متّصلة، فإن القضيّة: «كلّ تغير (انتقال شيء من حال إلى حال) هو أيضًا متّصل»، كان يمكن أن تبرهن بسهولة كبيرة وببداهة رياضيّة، لولا أنّ سببيّة التّغير بعامّة تقع خارج حدود الفلسفة المجاوزة، ولولا أنّها تفترض مبادئ أمبيريّة. فأن يكون ثمّة سبب يغيّر من حالة الأشياء، أعني يعيّنها باتّجاه مضادّ لحالة معيّنة معطاة، فإن ذلك ما لا يمكن للفاهمة أن تعلمنا عنه قبليًّا، ليس لأنّها لا ترى إمكانه قط (لأنّ هذه الرّؤية تنقصنا في معظم المعارف القبليّة) بل لأنّ التّغيّر لا يطاول إلّا بعض تعيّنات الظّاهرات التي يمكن للتجربة وحدها أن تعلمنا بها، في حين أنّ السّبب يجب أن يبحث عنه في ما لا يتغيّر. لكن، بما أنّه ليس في متناولنا هنا ما يمكن أن نستخدمه سوى الأفاهيم الأساسيّة المحضة لكلّ تجربة ممكنة، التي لا يخالطها أي شيء أمبيريّ قط، فإنه لا يمكننا من دون تخريب وحدة السّستام أن نستبق علم الطّبيعة العامّ المبنيّ على تجارب أساسيّة معيّنة.

ولا تنقصنا مع ذلك وسائل التّدليل على التّأثير الكبير الذي لمبدأنا المذكور في استباق الإدراكات، بل في ملء

فجوات الإدراكات من حيث يقفل الباب في وجه كلّ الاستنتاجات الخاطئة التي يمكن أن تستمدّ من تلك الفجوات.

فإذا كان لكلّ واقع في الإدراك درجة، بحيث توضع بينها وبين النّفي سلسلة لا متناهية من التّدرجات المتناقصة دومًا، وإذا كان على كلّ حسّ أن يكون ذا درجة معيّنة من القدرة على تلقّي الإحساسات، فإنّ أيّ إدراك، وبالتّالي أيّ تجربة تدلّل إمّا بلا توسّط وإمّا بتوسّط، (وأيًا كان اللّف والدّوران في الاستدلال) على غياب مطلق لكلّ واقعيّ في الظّاهرة، لن تكون ممكنة؛ أعني، إنّه لا يمكن قطّ أن نستمدّ من التّجربة الدّليل على مكان أو زمان فارغين. وذلك أولًا، لأنّ الغياب الكامل للواقعيّ في الحدس الحسّي لا يمكن أن يدرك بحدّ ذاته، وثانيًا لأنّه لا يمكن أن يُستنتج من أي ظاهرة ومن فارق درجة واقعيّتها، ولا يمكننا كذلك البتّة أن نفترضه بمثابة شرح لتلك الظّاهرة. وذلك لأنّه على الرّغم من أنّ الحدس الكامل لمكان أو لزمان معيّن، هو واقعيّ بامتلاء، بمعنى ليس فيه أيّ جزء فارغ، فإنّه مع ذلك وبما أنّ كلّ واقع هو ذو درجة يمكن أن تتناقص حتى العدم (حتى الفراغ) بتدرّج لا متناهٍ، من دون أن يتغيّر مقدار الظّاهرة الممتدّ، فإنه يجب أن يوجد عدد لا متناهٍ من الدّرجات المتنوّعة المالئة للمكان أو للزمان، وأن يكون المقدار المشتدّ في ظاهرات مختلفة أكبر أو أصغر على الرّغم من أنّ مقدار الحدس الممتدّ يبقى هو نفسه.

وسنضرب على ذلك مثلًا: يستنتج جميع علماء الطّبيعة تقريبًا، عندما يدركون فارقًا كبيرًا بين كميّة المادّة المختلفة النّوع في حجم واحد (سواء بأوان الثّقل أو الوزن، أم بأوان المقاومة ضد مواد أخرى متحركة) يستنتجون من ذلك بإجماع أن هذا الحجم (مقدار الظّاهرة الممتدّ) يجب أن يتخلّله فراغ وإن بمقدار متفاوت، في جميع الموادّ. لكن، مَنْ مِنْ هؤلاء العلماء، وهم في غالبيّتهم رياضيون وميكانيكيّون، فكّر مرّة أنه يؤسّس استنتاجه فقط على افتراض ميتافيزيقيّ يعلن على الملأ أنه يتجنّبه، حين يسلّم أن الواقعيّ في المكان (ولا يمكن أن أسمّيه هنا لا- انخراقًا أو وزنًا لأنّ هذين أفهومان أمبيريّان) ليس إلّا من نوع واحد دائمًا ولا يمكن أن يتميّز إلّا بالمقدار الممتدّ، أعني بالعدد؟ ضد هذا الافتراض الذي ليس له أي أساس في التّجربة، والذي هو من ثمّ محض ميتافيزيقي، أُقدّم دليلًا مُجاوزًا، ليس عليه بالطبع أن يشرح الفرق في ملء الأمكنة، إلّا أنّه مع ذلك ينسخ تمامًا الضّرورة المزعومة لافتراض أنّه لا يمكن أن نشرح الفرق المذكور إلّا بالتسليم بأمكنة فارغة، ويتمتّع بفضل أنّه على الأقلّ يجعل الفاهمة قادرة على فهم ذلك الفرق بطريقة أخرى في حال اضطرّ التّفسير الطّبيعي هنا إلى فرص ما. وذلك لأنّنا نرى عندها أنّه إذا كان يمكن لمكانين متساويين أن يمتلئا تمامًا بمواد مختلفة بحيث لا يكون في أيّ منهما نقطة لا يصادف فيها حضور المادّة، فإنّ كلّ واقعيّ من الكيف نفسه له مع ذلك درجة (مقاومة هذا الكيف أو وزنه) يمكن لها من دون أن ينقص المقدار الممتدّ أو العدد، أن تتناقص إلى ما لا نهاية قبل أن يختفي ذلك الكيف في الفراغ ويضمحل. وهكذا فإن تمددًا يملأ مكانًا، الحرارة على سبيل المثل، وكذلك كلّ واقع آخر (في الظّاهرة) يمكنه دون أن يترك أصغر جزء من هذا المكان فارغًا، أن يتناقص في درجاته إلى ما لا نهاية مع بقائه مالئًا المكان بهذه الدّرجات الصّغرى، تمامًا مثلما تملأه ظاهرة أخرى بدرجات أكبر. وليس في نيّتي البتّة أن أزعم هنا أنّ ذاك هو حقًّا سبب اختلاف الموادّ من حيث ثقلها النّوعيّ، بل أن أظهر فقط انطلاقًا من مبدأ الفاهمة المحضة أنّ طبيعة إدراكاتنا تجعل هذا النّمط من التّفسير ممكنًا، وأنّه من الخطأ عدّ واقعيّ الظّاهرة هو هو من حيث الدّرجة، وعدّه لا يختلف إلّا من حيث تجمعه ومقداره الممتدّ، ومن الخطأ أن ندّعي ذلك من خلال مبدأ الفاهمة القبليّ.

وعلى كلّ، فإنّ لاستباق الإدراك هذا ما يصدم دومًا الباحث المعتاد على المجاوز والذي صار متأنيًا جرّاء ذلك: فهو يثير بعض الظنّون في إمكان أن تستبق الفاهمة قضيّة تأليفيّة كقضيّة درجة كلّ الواقعيّ في الظّاهرات، ومن ثمّ قضيّة إمكان الاختلاف الباطن للإحساس نفسه بصرف النّظر عن كيفه الأمبيريّ؛ وإنها إذًا لمسألة تنتظر الحل، مسألة معرفة كيف يمكن للفاهمة أن تقول قبليًّا قولًا تأليفيًّا بصدد الظّاهرات، بل أن تستبقها فيما هو تخصيصًا أمبيريّ وحسب،

أعني فيما يخصّ الإحساس.

إن «كيف» الإحساس هو دائمًا أمپيريّ وحسب ولا يمكن أن يُتصوّر قط قبليًّا (مثال الألوان والذوق، إلخ) لكن الواقعيّ الذي يتناسب مع الإحساسات بعامّة، بالتضاد مع «النفي» = صفر، لا يصوّر إلا شيئًا يتضمّن أفهومه فِيّاه كونًا، ولا يعني سوى التأليف في وعي أمپيريّ بعامّة. والوعي الأمپيريّ في الحس الباطن يمكنه حقًّا أن يرتفع من صفر إلى أيّ درجة أعلى، بحيث إنّ مقدار الحدس الممتدّ نفسه (سطح مضاء مثلًا) يثير إحساسًا بمقدار ما يثيره مجمّع عدة سطوح أخرى (أقلّ إضاءة) مأخوذة معًا. يمكن إذن أن نهمل تمامًا مقدار الظّاهرة الممتدّ وأن نتصوّر مع ذلك في مجرّد الإحساس في أوان واحد تأليفًا للتصاعد المتجانس من صفر حتى الوعي الأمپيريّ المعطى. فجميع الإحساسات إذًا بما هي كذلك معطاة بعديًّا وحسب؛ هذا صحيح، إلّا أنّ خاصيّة أنها ذات درجة يمكن أن تُعرف قبليًّا. والجدير بالملاحظة أنه لا يمكننا أن نعرف قبليًّا في المقادير بعامّة إلا «كيفًا» واحدًا، هو الاتّصال وفي جميع الكيفيّات (في واقعيّ الظّاهرات) لا يمكن أن نعرف قبليًّا سوى كمّها المشتدّ، بمعنى سوى أنّها ذات درجة؛ وكلّ ما تبقى متروك للتجربة.

٣- مماثلات التّجربة

مبدأها: التّجربة ممكنة فقط بتصوّر اقتران ضروريّ للإدراكات.

تدليل

التجربة هي معرفة أمپيريّة، أعني معرفة تعيّن موضوعًا من خلال إدراكات. فهي إذًا تأليف للإدراكات غير متضمّن هو نفسه في الإدراك، بل هو يتضمّن وحدة متنوّعه التأليفيّة في وعي واحد؛ تلك الوحدة التي تشكّل الأمر الأساسيّ في معرفةٍ لـ«مواضيع» الحواسّ، أي للتجربة (وليس فقط للحدس ولإحساس الحواسّ). والحال، إنّ الإدراكات في التّجربة تتعلّق بعضًا ببعض بشكل عرضيّ وحسب، بحيث لا تتولّد، ولا يمكن أن تتولّد، ضرورة اقترانها عن الإدراكات نفسها لأنّ اللّقف هو مجرد تجميع لمتنوّع الحدس الأمپيريّ ولا يمكن أن يعثر فيه على أيّ تصوّر لضرورة الوجود المترابط للظّاهرات التي يجمعها في المكان والزمان. لكن بما أنّ التّجربة هي معرفة بـ«المواضيع» من خلال الإدراكات، وبما أنّ على علاقة المتنوّع في الوجود أن لا تتصوّر فيها كمتجمعة في الزّمان، بل كقائمة موضوعيًا في الزّمان، وبما أنّ الزّمان نفسه لا يدرك، فإن تعيين وجود «المواضيع» في الزّمان لا يمكن أن يحصل إلّا بربطها في الزّمان بعامّة، أعني إلّا بوساطة أفاهيم تقرنها قبليّا. لكن، بما أنّ هذه الأفاهيم تلازمها الضّرورة دائمًا، فإن التّجربة ليست ممكنة إلّا من خلال تصوّر اقتران ضروريّ للإدراكات.

إن أحوال الزّمان الثّلاث هي الدّوام والتعاقب والمعيّة. وعليه، ثمّة قواعد ثلاث لجميع العلاقات الزّمنيّة للظّاهرات، بموجبها يمكن أن يتعيّن وجود كلّ ظاهرة بالنسبة إلى وحدة كلّ الزّمان. وتسبق هذه القواعد كلّ تجربة وتجعلها بدءاً ممكنة.

ويستند المبدأ العامّ للمماثلات الثّلاث إلى وحدة الإبصار الضروريّة بالنسبة إلى كلّ وعي أمپيريّ ممكن (للإدراك) في كلّ زمن، وبالتّالي إلى الوحدة التأليفيّة لكلّ الظّاهرات من حيث علاقتها في الزّمان، لأنّ هذه الوحدة تشكل أساسًا قبليًّا. ذلك أنّ الإبصار الأصلي يتعلّق بالحس الباطن (بمجمل كلّ التصوّرات) وحقًّا بصورته قبليًّا، أعني بعلاقة الوعي الأمپيريّ المتنوّع في الزّمان. والحال، إنّ على كلّ هذا المتنوّع، أن يربط وفقًا للعلاقات الزّمنيّة في الإبصار الأصلي، لأنّ هذا هو ما تعبر عنه وحدة ذلك الإبصار المجاوِزة القبليّة التي يخضع لها كلّ ما يجب أن ينتمي إلى معرفتي (أعني معرفتي الموحدة) وما يمكن بالتّالي أن يكون موضوعًا لي. فالوحدة التأليفيّة في العلاقة الزّمانية المتعيّنة قبليًّا لكلّ الإدراكات هي

إذًا القانون التّالي: «إن جميع التّعيّنات الزّمانية الأمپيريّة يجب أن تخضع لقواعد التّعيّن الزّماني الكلي»، ومماثلات التّجربة التي سننصرف إليها الآن يجب أن تكون تلك القواعد.

وتتمتّع هذه المبادئ بخاصّية ذاتيّة هي أنها لا تهتم بالظاهرات وبتأليف حدسها الأمپيريّ بل فقط بالوجود وبعلاقتها بعضًا ببعض بالنظر إلى وجودها هذا. والحال، إنّ النّمط الذي به نلقف شيئًا في الظّاهرة، يمكن أن يتعيّن قبليّا بحيث يمكن لقاعدة تأليفه أن تقدّم معًا هذا الحدس قبليًّا في كلّ مثل أمپيريّ معطى، أعني، أن تحققه بوساطة التأليف. ولا يمكن لوجود الظّاهرات أن يعرف قبليًّا. لكن، مع أنّه يمكننا عبر هذه الطّريق أن نصل إلى استنتاج وجود ما، فإنه لا يمكننا أن نعرفه معرفة متعيّنة، أعني أن نستبق ما به يتميز حدسه الأمپيريّ من سواه.

إن المبدأين السّابقين اللّذين أسميتهما رياضيّين بالنظر إلى أنّهما يخوّلان تطبيق الرّياضة على الظّاهرات، يتعلّقان بالظاهرات من حيث مجرد إمكانها، ويعلّمانا كيف يمكن أن تولد الظّاهرات سواء لجهة حدسها أم لجهة واقعيّ إدراكها وفق قواعد تأليف رياضي. يمكن إذن أن نستعمل في واحدتها كما في الأخرى الكمّ العددي ومعه تعيّن الظّاهرة ككمّيّة. فيمكنني على سبيل المثال أن أركب من حوالي «200000» ومضة قمرية درجة الإحساسات بنور الشّمس واعطاءها قبليًّا كمتعيّنة، أعني رسمها. وعليه يمكن أن نسمّي تلك المبادئ مبادئ إنشائيّة.

ويجب أن يكون الأمر مختلفًا كليًا بالنسبة إلى المبادئ التي يجب أن تدرج وجود الظّاهرات قبليًّا تحت قواعد. إذ لما كان هذا الوجود لا يرسم، فإن هذه المبادئ تتعلّق فقط بعلاقة الوجود. ويمكنها أن تكون فقط مجرد مبادئ تنظيميّة. لا يمكن إذن هنا أن نفكّر بمسلّمات ولا باستباقات بل بالأحرى عندما يُعطى لنا إدراك في علاقة زمنيّة (وإن غير متعيّنة) مع آخر يمكننا أن نقول قبليًّا، لا ما هو هذا الإدراك الآخر ولا ما هو كمّه، بل كيف هو مرتبط ضرورة بالأوّل من حيث الوجود في هذه الحال الزّمانية. وتعني هذه المماثلات في الفلسفة، شيئًا مختلفًا جدًا عما تمثله في الرّياضة، فهي في هذه معادلات تعبر عن تساوي علاقتين كمّيّتين؛ وهي دائمًا إنشائيّة من حيث إنّه عندما تكون ثلاثة أطراف معطاة في نسبة طردية، فإن الطّرف الرّابع يكون معطى بذلك بالذات، أعني يمكن أن يبني. أما في الفلسفة، فعلى العكس، المماثَلة هي تساوي علاقتين لا كمّيّتين، بل كيفيّتين، حيث إذا كانت ثلاثة أطراف معطاة لا يمكنني أن أعرف وأعطي قبليّا إلّا العلاقة بالطرف الرّابع وليس هذا الرّابع بالذات. لكن، لديّ مع ذلك قاعدة للبحث عنه في التّجربة، وعلامة لاكتشافه فيها. فمماثلة التّجربة لن تكون إذن سوى قاعدة بموجبها تنتج وحدة التّجربة من الإدراكات (لا الإدراك نفسه بما هو حدس أمپيريّ بعامّة) وتطبق على المواضيع (الظاهرات) لا كمبدأ إنشائي، بل فقط كمبدأ تنظيمي. والأمر نفسه بالنسبة إلى مصادرات التّفكير الأمپيريّ بعامّة التي تتعلّق كلّها بتأليف مجرد الحدس (صورة الظّاهرات) وتأليف الإدراك (مادتها) وتأليف التّجربة (العلاقة بين هذه الإدراكات). فهي لا تصدق إلّا كمبادئ تنظيمية. وتتميز من المبادئ الرّياضية التي هي إنشائيّة، ليس بالطبع لجهة اليقين القائم قبليًّا بثبات في الأولى كما في الثّانية، بل لجهة نوع البداهة، أي لحِدْسانها (ومن ثمّ أيضًا لجهة البرهنة).

وما ذُكِر أعلاه، بصدد جميع المبادئ التأليفيّة يجب أن ينبه إليه هنا بخاصّة، وهو: إنّ لهذه المبادئ دلالة وصدقيّة ليس بوصفها مبادئ لاستعمال الفاهمة المجاوِز بل فقط بوصفها مبادئ لاستعمالها الأمپيريّ حصرًا، وإنّها من ثمّ بما هي كذلك فقط، يمكن أن يدلّل عليها، وإنّها يجب بالتّالي أن تدرج الظّاهرات ليس تحت المقولات البتّة، بل تحت شيْماتها وحسب. إذ لو كانت المواضيع التي عليها يجب أن تطبق هذه المبادئ، أشياء فِيّاها، لكان من المحال تمامًا أن نعرف عنها قبليًّا وتأليفيًّا شيئًا ما؛ إنها ليست سوى ظاهرات، ومعرفتها التامّة – التي يجب أن تؤول إليها في الأخير دائمًا كلّ المبادئ القبليّة، هي التّجربة الممكنة وحدها. وبالتّالي – لا يمكن أن تهدف هذه المبادئ إلّا إلى شروط وحدة المعرفة

الأمبيريّة في تأليف الظّاهرات. والحال، إنّ هذا التأليف لا يفكّر إلّا في شيم الأفهوم الفاهميّ المحض، ووحدته كوحدة تأليف بعامّة، هي الوظيفة المتضمّنة في المقولة التي لا يحصرها أيّ شرط حسّي. نحن إذًا مخوّلون، بهذه المبادئ، أن نجمع الظّاهرات فقط بالمماثَلة مع وحدة الأفاهيم المنطقيّة والكلّية، وأن نستخدم من ثمّ المقولة في المبدأ نفسه، لكن في التّنفيذ (في التّطبيق على الظّاهرات) يجب أن نضع محل هذا المبدأ شيمة المقولة بوصفها مفتاح استعمالها، أو بالأحرى يجب أن نضعها بوصفها شرطًا حصريًّا إلى جانب تلك المقولة باسم معادلة المبدأ.

أ- المماثَلة الأولى

مبدأ دوام الجوهر

الجوهر يدوم مع كلّ تبدّل للظّاهرات، وكمّيّته في الطّبيعة لا تزداد ولا تنقص.

تدليل

كل الظّاهرات هي في الزّمان. وفيه وحده، بوصفه أسًّا (بوصفه صورة دائمة للحدس الباطن)، يمكن أن نتصوّر المعيّة والتعاقب أيضًا. فالزمان – الذي يجب أن يفكّر فيه كلّ تبدّل للظّاهرات – يدوم إذن ولا يتبدّل لأنّه لا يمكن أن نتصوّر التّعاقب والمعيّة فيه إلّا كتعيّنات لها. والحال، إنّ الزّمان لا يمكن أن يدرك بحد ذاته. ويجب من ثمّ أن نعثر، في مواضيع الإدراك أي في الظّاهرات، على الأس الذي يمثل الزّمان بعامّة، والذي من خلال علاقة الظّاهرات به، يمكن أن نلقف كلّ تبدّل أو تَهَوُّه111. لكنّ أسّ كلّ واقعيّ، أعني كلّ ما ينتمي إلى وجود الأشياء، إنّما هو الجوهر، حيث كلّ ما ينتمي إلى الوجود يفكَّر بوصفه تعيّنًا وحسب. ومن ثمّ، فإنّ الدّائم الذي تتعيّن جميع علاقات الظّاهرات الزّمنيّة بالنسبة إليه وحسب، هو الجوهر في الظّاهرة، أي واقعيّ الظّاهرات الذي يظلّ دائمًا هو هو أسًّا لكلّ تبدّل. وحيث إنّه لا يمكن لهذا الجوهر أن يتبدّل في الوجود، فإن كمّيّته في الطّبيعة لا تزداد ولا تنقص.

ولقفنا لمتنوّع الظّاهرات هو متعاقب أبدًا، ومن ثمّ متبدّل أبدًا. ولا يمكننا البتّة أن نعين بوساطته وحده ما إذا كان هذا المتنوّع كموضوع تجربة، معيًّا أم متعاقبًا، إلّا إذا كان يستند إلى ما يدوم أبدًا، أي إلى شيء ما باق ودائم؛ شيء ما لا يكون كلّ تبدّله وكلّ معيّته سوى أنماط لكيف يوجد الدّائم (أحوال زمنيّة). في هذا الدّائم وحده إذًا، تكون العلاقات الزّمنيّة ممكنة (لأنّ المعيّة والتعاقب هما العلاقتان الوحيدتان في الزّمان)، أعني إن الدّائم هو أسّ التصوّر الأمبيريّ للزمان نفسه، وهو وحده ما يجعل كلّ تعيّن زماني ممكنًا. ويعبر الدّوام بعامّة عن الزّمان بوصفه اللّازمة الثّابتة لكلّ وجود للظّاهرات، ولكل تبدّل وكلّ معيّة. ذلك أنّ التبدّل يتعلّق لا بالزمان فِيّاه، بل فقط بالظاهرات في الزّمان (والمعيّة ليست حالًا للزمان نفسه لأنّه ليس في الزّمان البتّة أجزاء متزامنة، بل كلّها متعاقبة). وإذا كنا نريد أن ننسب إلى الزّمان نفسه تعاقبًا، فإنه يجب أن نفكّر أيضًا زمانًا آخر يكون فيه هذا التّعاقب ممكنًا. وفي الدّائم وحده إنّما يحظى الوجود في مختلف أجزاء التّسلسل الزّماني بمقدار نسمّيه مدّة. ذلك أنّ الوجود في مجرد التّعاقب لا يفعل سوى أنّ يندثر ويظهر على الدّوام من دون أن يكون له أدنى مقدار. فمن دون الدّائم ليس ثمّة إذًا من علاقة زمنيّة. والحال، إنّ الزّمان فِيّاه لا يمكن أن يدرك، ومن ثمّ فإن الدّائم في الظّاهرات هو أسّ كلّ تعيّن زمني وهو بالتّالي أيضًا شرط إمكان كلّ وحدة تأليفيّة للإدراكات أعني التّجربة، وفي هذا الدّائم لا يمكن أن ينظر لأيّ وجود ولأيّ تبدّل في الزّمان إلّا كحال لوجود ما يبقى ويدوم. فالدائم في جميع الظّاهرات، هو إذًا الموضوع نفسه، أعني الجوهر (الفَيْنُمان)112، أما كلّ ما يتبدّل أو يمكن أن يتبدّل فلا ينتمي إلّا إلى نمط وجود هذا الجوهر أو الجواهر، ومن ثمّ إلى تعيّناتها.

وأرى أن لا الفيلسوف وحسب، بل إنّ الفاهمة العاميّة أيضًا قد افترضت في كلّ الأزمنة هذا الدّائم بوصفه أسًّا لكلّ

تبدّل للظّاهرات وسلمت به أبدًا بوصفه لا مراء فيه، إلّا أنّ الفيلسوف يعبّر عن نفسه في هذا الصّدد بنوع من الدّقة بقوله: «في جميع التّغيّرات الحاصلة في العالم، الجوهر يبقى والأعراض تتبدّل». لكني لم أجد البتّة أدنى محاولة لإعطاء دليل على هذه القضيّة التأليفيّة التي لا تظهر إلّا نادرًا، حيث يجدر بها أن تظهر، في رأس قوانين الطّبيعة المحضة والقائمة قبليًّا تمامًا. وبالفعل فإن القضيّة: «الجوهر هو دائم»، هي تحصيل حاصل. ذلك أنّ مجرد الدّوام هو السّبب الذي من أجله نطبق على الظّاهرات مقولة الجوهر، وكان يجب أن يدلّل على أن في كلّ الظّاهرات شيئًا ما دائمًا، وما يتغيّر ليس سوى تعيّن لوجوده. لكن حيث إنّ مثل هذا الدّليل لا يمكن أن يُعطى البتّة دغمائيًا، أعني بناء على أفاهيم، لأنّه يتعلّق بقضيّة تأليفيّة قبليّة، وحيث إنّه لم يخطر ببال أحد أن مثل هذه القضايا لا تصدق إلّا بالنسبة إلى تجربة ممكنة ولا يمكن أن يدلّل عليها من ثمّ إلّا بتسويغ لإمكان تلك التّجربة، فإنه ليس من المدهش أن يكون دليل هذه القضيّة قد أغفل تمامًا على الرّغم من أنّها قد عدّت حقًّا بمثابة الأساس لكلّ تجربة (لأنّ الحاجة قد استدعت ذلك في المعرفة الأمپيريّة).

كان يطرح على الفيلسوف هذا السّؤال: ما وزن الدّخان؟ وكان يجيب: اطرح من وزن الخشب المحروق وزن الرّماد الباقي يكون لديك وزن الدّخان. كان يسلّم إذن تسليمًا لا شك فيه أن المادّة (الجوهر)، حتى في النّار، لا تختفي، بل إن صورتها وحدها إنّما يصيبها تغيّر. والأمر نفسه بالنسبة إلى هذه القضيّة: «عن لا شيء لا يصدر شيء»، فهي ليست سوى استنتاج آخر لمبدأ الدّوام، أو بالأحرى لمبدأ الوجود المستمر لحامل الظّاهرات تخصيصًا. ذلك أنّه حتى يمكن لما نريد أن نسمّيه جوهرًا في الظّاهرة أن يكون الأسّ الخاصّ بكلّ تعيّن زمني، يجب أن يكون كلّ الوجود، في الزّمن الماضي كما في الزّمن المقبل متعيّنًا فيه وحده حصرًا. لا يمكننا إذن أن نطلق على ظاهرة اسم جوهر إلّا لأنّنا نفترض وجودها في كلّ زمن، وهذا ما لا يعبّر عنه جيّدًا لفظ الدّوام الذي يبدو أنه يتعلّق بالمستقبل بالأحرى. لكن، بما أنّ الضّرورة الكامنة في أن يدوم الشّيء مربوطة ربطًا وثيقًا بضرورة أن قد كان كذلك أبدًا، فإنه يمكن الاحتفاظ بالعبارة «لا شيء يتولّد من العدم، ولا شيء يعود إلى العدم»113, وتلك قضيّتان كان القدماء يربطونهما ربطًا وثيقًا، ونحن نفصلهما اليوم أحيانًا عن سوء فهم حيث نتصوّر أنهما تنطبقان على الأشياء فِيّاها، وأن الأولى يجب أن تكون مضادة لتبعية العالم لعلّة عليا (حتى من حيث جوهره)، لكن هذه الخشية لا لزوم لها لأنّ المسألة لا تتعلّق هنا إلّا بالظاهرة في حقل التّجربة التي لن تكون وحدتها ممكنة قط إذا ما أردنا أن نسلّم بأنّه قد تحدث أشياء جديدة (من حيث الجوهر)، ذلك أنّه سيختفي حينئذ الشّيء الوحيد الذي يمكن أن يمثّل وحدة الزّمان، أعني هويّة الأسّ، بوصفها هويّة يجد فيها وحدها كلّ تبدّل وحدته الشّاملة. وهذا الدّوام ليس مع ذلك سوى نمط تصوّرنا لوجود الأشياء (في الظّاهرة).

وتعيّنات الجوهر التي ليست سوى طرقه الخاصّة في أن يوجد تسمّى أعراضًا، وهي أبدًا واقعيّة لأنّها تتعلّق بوجود الجوهر (وعمليات «النفي» ليست سوى تعيّنات تعبّر عن ليْسِ شيءٍ ما في الجوهر). والحال، إنّنا عندما ننسب وجودًا خاصًّا لهذا الواقعيّ في الجوهر (وعلى سبيل المَثَل الحركة بوصفها عرضًا للمادة) فإننا نسمّي هذا الوجود الملازِم، لتميّزه من وجود الجوهر الذي نسمّيه المقوّم. لكن ينجم عن ذلك الكثير من سوء التّفسير، ويعبَّر بطريقة أدقّ وأصحّ بأن يدلّ باسم العرض على طريقة تعيّن وجود الجوهر إيجابًا وحسب. ولكن، بسبب شروط الاستعمال المنطقيّ لفاهمتنا، يجب علينا بالضرورة أن نعزل ما يتبدّل في وجود الجوهر في حين يبقى الجوهر، وأن ننظر إليه في علاقته بالدائم والجذريّ أصلًا، ولذا أيضًا تدخل هذه المقولة تحت عنوان «الإضافة» بوصفها شرطًا لهذه العلاقات أكثر منها من حيث تتضمّن علاقة.

وعلى أساس من هذا الدّوام أيضًا يصوَّب أفهوم التّغيّر. فالنشوء والفناء ليسا تغيّرات لما ينشأ ويفنى. والتغيّر هو نمط وجود يعقب نمط وجود آخر في الموضوع عينه. وبالتّالي فإن كلّ ما يتغيّر يبقى، وحالته فقط هي التي تتبدّل، وحيث إنّ

هذا التّبدّل لا يتعلّق إلّا بالتعيّنات التي يمكن أن تبدأ وتنتهي يمكننا أن نقول مستخدمين عبارة قد تبدو على بعض تضارب: إن الدّائم (الجوهر) وحده يتغيّر، وإن المتحوّل لا يطرأ عليه تغيّر، بل يطرأ تبدّل لأنّ بعض التّعيّنات تنتهي في حين يبدأ بعضها الآخر.

لا يمكن إذن للتغيّر أنّ يدرك إلّا في الجواهر، وليس ثمّة من إدراك ممكن للنشوء والفناء إلّا من حيث هما مجرد تعيّنات للدائم وحسب، لأنّ الدّائم هو بالضبط ما يجعل ممكنًا تصوّر الانتقال من حالة إلى أخرى، من اللّيْس إلى الأيْس. يمكننا إذن أن نعرف أمپيريًا فقط هذه الحالات بوصفها تعيّنات متبدّلة لما يبقى. فإذا سلّمتم بأن شيئًا ما يبدأ إطلاقًا فيجب أن تسلّموا بزمن لم يكن فيه هذا الشّيء. لكن بماذا ستربطونه إن لم تربطوه بما سبق أن كان؟ ذلك أنّ زمنًا فارغًا متقدّمًا ليس موضوع إدراك. وإنّكم إذا ربطتم هذا النّشوء بأشياء كانت سابقًا ودامت إلى حينه، فإنّ هذا النّشوء لن يكون عندها سوى تعيّن لما سبق أن وجد بوصفه دائمًا. والأمر نفسه أيضًا بالنسبة إلى الفناء؛ ذلك أنّه يفترض تصوّرًا أمپيريًّا لزمن لن تكون فيه الظّاهرة.

الجواهر (في الظّاهرة) هي أسس جميع التّعيّنات الزّمنيّة. فلو كان بعضها ينشأ وبعضها يفنى لا نْتسَخَ حتى الشّرط الوحيد لوحدة الزّمان الأمپيريّة، ولكانت الظّاهرات تتعلّق بنوعين من الزّمان ولكان الوجود يجري فيهما جنبًا إلى جنب. وهذا خلف. لأنّ ثمّة زمانًا واحدًا وحسب، وكلّ الأزمنة المختلفة يجب أن تطرح لا كمتزامنة بل كمتعاقبة.

الدوام هو إذًا الشّرط الضروريّ الذي يسمح وحده للظّاهرات بأن تكون قابلة للتعيّن بوصفها أشياء أو مواضيع في تجربة ممكنة. لكن ما هو المعيار الأمپيريّ لهذا الدّوام الضروريّ ولجوهرية الظّاهرات أيضًا؟ إن ما سيأتي سيتيح لنا أن نبدي على ذلك بعض الملاحظات الضروريّة.

ب- المماثَلة الثّانية

مبدأ التّوالي الزّمني وفقًا لقانون السّببيّة

كلّ التّغيّرات تحصل وفقًا لقانون اقتران السّبب والمسبَّب.

تدليل

(بيّنا في المبدأ السّابق أنّ كلّ ظاهرات التّعاقب الزّمني ليست سوى تغيّرات، أعني تعاقب كون تعيّنات الجوهر الذي يدوم وليْسها، وأنه لا مجال من ثمّ لافتراض كون للجوهر نفسه يعقب ليْسه، أو لَيْس يعقب وجوده، وبكلمات أخرى: لا مجال لنشوء الجوهر نفسه وفنائه. وكان يمكن لهذا المبدأ أن يصاغ أيضًا: كلّ تبدّل (تعاقب) للظّاهرات، ليس سوى تغيّر، والحال، إنّ نشوء الجوهر وفناءه ليسا تغيّرات فيه لأنّ أفهوم التّغيّر يفترض الحامل عينه موجودًا مع تعيّنين متضادين ويشترطه بالتّالي دائمًا. بعد هذا التّذكير يأتي التّدليل).

أدرك أنّ الظّاهرات تتعاقب، أعني أنّ حالة للأشياء تكون في زمن ما يكون ضدها في زمن سابق. فأنا أقرن إذن، بصحيح العبارة إدراكين في الزّمان. والحال، إنّ هذا الإقران ليس عمل مجرد الحسّ والحدس، بل نتاج قدرة المخيّلة التأليفيّة التي تعيّن الحس الباطن بالنظر إلى العلاقة الزّمنيّة. لكنّها تربط بطريقتين الحالتين المذكورتين بحسب ما إذا قدمنا الواحدة أو الأخرى زمنيًا، لأنّ الزّمان لا يمكن أن يدرك فِيّاه، ولا يمكن بالنسبة إليه أن يتعيّن ما يسبق أو ما يعقب، أمپيريًّا في الشّيء. لديّ إذًا فقط وعي بأن مخيلتي تضع حالة من قبل وحالة من بعد، لا أن الواحدة تسبق الأخرى في الشّيء، وبكلمات أخرى تبقى العلاقة الموضوعيّة للظّاهرات المتعاقبة غير متعيّنة من خلال مجرد الإدراك. وحتى يمكن لها

أن تعرف كمتعيّنة، يجب أن تفكّر العلاقة بين الحالتين بحيث يتعيّن بالضرورة أيّهما يجب أن تكون الأولى، وأيّهما يجب أن تكون الثّانية، وأن العكس لا يكون. لكن الأفهوم الذي يستلزم ضرورة الوحدة التأليفيّة لا يمكن أن يكون سوى أفهوم فاهميّ محض لا يوجد في الإدراك، وهو هنا أفهوم علاقة السّبب والمسبَّب الذي به يعيِّن الأوّل الثّاني في الزّمان كنتيجة له، وليس فقط كشيء يمكن له هو أن يسبقه في المخيّلة (وإلّا سيكون غير مدرك البتّة). وعليه ليست التّجربة نفسها، أعني ليست المعرفة الأمپيريّة للظّاهرات ممكنة إلّا لأنّنا ندرج تعاقب الظّاهرات ومن ثمّ كلّ تغيّر تحت قانون السّببيّة، فالظاهرات نفسها ليست ممكنة بالتّالي كمواضيع للتجربة إلّا وفقًا لذلك القانون.

لقف متنوّع الظّاهرة متعاقب أبدًا. وتصوّرات الأجزاء يعقب واحدها الآخر. أما ما إذا كانت تتعاقب أيضًا في الموضوع، فتلك مسألة ثانية للتفكّر غير متضمّنة في الأولى. والحال، إنّه يمكن أن نسمّي كلّ ما هناك، بل كلّ تصوّر من حيث نعيه، «موضوعًا»؛ لكن لمعرفة ماذا تعني هذه اللّفظة بالنسبة إلى الظّاهرات لا من حيث هي «مواضيع» (كتصوّرات) بل فقط من حيث تدل على «موضوع»، يلزمنا تفحص أعمق؛ فمن حيث هي مجرد تصوّرات ومعًا مواضيع وعي، لا تختلف البتّة عن اللّقف، أي عن قبولها في تأليف المخيّلة، وينبغي القول إذن: إن متنوّع الظّاهرات يتولّد دائمًا على التّعاقب في الذهن. فلو كانت الظّاهرات أشياء فِيّاها، لما كان بإمكان أحد أن يتبين في تعاقب تصوّرات متنوّعها كيف هو مربوط في «الموضوع». ذلك أنّه لا عمل لنا إلّا مع تصوّراتنا، أما كيف يمكن أن تكون الأشياء فِيّاها (بصرف النّظر عن التصوّرات التي بها تؤثر علينا)، فأمر يخرج كليًا عن فلك معرفتنا. وحيث إنّ الظّاهرات هي الشّيء الوحيد الذي يمكن أن يُعطى لنا في معرفة، مع أنّها ليست الأشياء فِيّاها، فإنه ينبغي أن أظهر أي ربط، في الزّمان، يناسب المتنوّع القائم في الظّاهرات نفسها، في حين يتعاقب تصوّره أبدًا في اللّقف. فلقف المتنوّع في ظاهرة بيت قائم أمامي مثلًا، هو لقف متعاقب. فإذا طرحنا السّؤال: هل متنوّع هذا البيت نفسه هو أيضًا متعاقب فِيّاه؟ فإن أحدًا لن يقبل ذلك بالتأكيد. لكن ما إن أرفع أفاهيمي عن موضوع إلى دلالتها المجاوِزة، حتى لا يعود البيت شيئًا فِيّاه بل مجرد ظاهرة، أي تصوّرٌ موضوعُهُ المجاوِز مجهول. فماذا أفهم إذن بالسؤال، كيف يمكن للمتنوّع في الظّاهرة نفسها (مع أنّها لا شيء فِيّاها) أن يكون مربوطًا؟ هنا، يُحسب ما يوجد في اللّقف المتعاقب بمثابة تصوّر، وتُحسب الظّاهرة المعطاة لي، مع أنّها ليست سوى جملة من هذه التصوّرات، بمثابة موضوع لها يجب أن يتوافق مع أفهومي الذي استمدّه من تصوّرات اللّقف. ومن الواضح هنا، ولأنّ الحقيقة هي مطابقة المعرفة لل«موضوع»، أن السّؤال لا يدور إلّا على الشّروط الصّوريّة للحقيقة الأمپيريّة، وأنّ الظّاهرة في علاقتها بتصوّرات اللّقف لا يمكن أن تُتصوّر بمثابة «موضوع» ها المميّز، إلّا إذا كانت تخضع لقاعدة تميّزها من أيّ لقف آخر، وتجعل نمطًا من ربط المتنوّع ضروريّا. وما في الظّاهرة يتضمّن شروط قاعدة اللّقف الضروريّة، هو «الموضوع».

ونصل الآن إلى مشكلتنا. فأن يحدث أمرٌ ما، أعني أن يطرأ طارئ أو تحصل حالة لم تكن سابقًا، هذا ما لا يمكن أن يدرك أمپيريّا إن لم تسبق ظاهرة لا تنطوي على هذه الحالة، لأنّ تحقّقًا يعقب زمنًا فارغًا، ومن ثمَّ، لأنّ نشوءًا لا تسبقه أي حالة من حالات الأشياء، لا يمكن أن يلقف مثلما إن الزّمن الفارغ نفسه لا يلقف، فكل لقفٍ لحادثة هو أذًا إدراك يعقب آخر. لكن، بما أنّ الأمور في كلّ تأليف للّقف تجري كما بينت أعلاه بالنسبة إلى ظاهرة البيت، فإن اللّقف لا يتميّز بعد ذلك عن سواه. لكن ألاحظ أيضًا أنّني لو، في ظاهرة تتضمّن حادثة، أسميت «أ» الحالة السّابقة للإدراك و«ب» الحالة اللاحقة، فإن «ب» لا يمكن إلّا أنّ تعقب «أ» في اللّقف، وإدراك «أ» لا يمكن أن يعقب «ب» بل يسبقه وحسب. أرى، مثلًا، مركبًا يتبع مجرى النّهر، [فأقرّر] أنّ إدراكي للموقع الذي يحتلّه في أسفل مجرى النّهر، هو متأخّر عن إدراكي للموقع الذي كان يحتلّه في أعلاه، وفي لقف هذه الظّاهرة من المحال أن يُدرك المركب أولًا في أسفل المجرى ومن ثمّ في أعلاه. فنسق توالي الإدراكات في اللّقف، هو إذًا متعيّن، واللقف مربوط به. ففي مثال

البيت السّابق كان يمكن لإدراكاتي في اللّقف أن تبدأ من القبة لتنتهي إلى الأرض، وكان يمكن أيضًا أن أجعلها تنطلق من أسفل وتنتهي في أعلى، وكذلك أنّ ألقف من اليمين أو من اليسار متنوّع الحدس الأمپيريّ. ففي سياق هذه الإدراكات لم يكن ثمّة من نسق معيّن يرغمني على أن أبدًا اللّقف من جهة من دون أخرى، لأربط المتنوّع أمپيريًا. ولكنّ هذه القاعدة توجد دائمًا في إدراك ما يحصل وما يجعل نسق الإدراكات المتوالية (في لقف هذه الظّاهرة) ضروريًا.

يجب إذن في الحالة التي تشغلنا، أن أشتق التّعاقب الذاتيّ للّقف من التّوالي114 الموضوعيّ للظّاهرات، وإلّا لن يتعيّن الأوّل البتّة ولن يميّز أيّ ظاهرة من أخرى. فالأوّل وحده لا يثبت شيئًا بصدد ربط المتنوّع في الموضوع لأنّه اعتباطيّ تمامًا، أما الثّاني فيقوم في نسق متنوّع الظّاهرة الذي يجعل لقف شيء (يحصل) يعقب لقف شيء آخر (تقدّم) تبعًا للقاعدة، وذلك وحده يخوّلني أن أقول عن الظّاهرة نفسها، لا عن لقفي وحسب: إنّه يجب أن نعثر فيه على توالٍ بمعنى أنه ليس بوسعي اللّقف إلّا وفق ذلك التّوالي بالضبط.

وفق قاعدة كهذه، يجب إذن أن يتضمّن ما يتقدّم بعامّة على حادثة ما، الشّرط الذي بموجبه تعقبه هذه الحادثة أبدًا وبالضرورة؛ وعلى العكس لا يمكنني الرّجوع القهقرى لأنطلق من الحادثة وأعيّن (باللقف) ما تقدّم؛ ذلك أنّه ليس ثمّة من ظاهرة تتقهقر من الزّمن التّالي إلى الزّمن المتقدّم، وهي مع ذلك على صلة بزمن متقدّم ما؛ وعلى العكس ثمّة تقدّم بالضرورة من زمن معطى إلى الزّمن التّالي المتعيّن. ولأنّ ثمّة شيئًا يعقب، فإنه يجب أن أقيم الصّلة بينه وبين شيء آخر بعامّة يتقدّمه، فيعقبه هو بموجب قاعدة، أي بالضرورة بحيث تشير الحادثة المشروطة بالتأكيد إلى شرطٍ ما، إنّما شرط يعيّن الحادثة.

فلو افترضنا أن ليس ثمّة شيء يسبق حادثةً ما ليكون على هذه الحادثة أن تعقبه بموجب قاعدة، فإنّ كلّ تعاقبٍ للإدراك لن يكون متعيّنًا إلّا في اللّقف، أعني إلّا ذاتيًا وحسب، ولن يتعيّن قطّ موضوعيًا أيّ الأجزاء يتقدّم بخاصّة في الإدراك وأيّها يعقب. ولن يكون لدينا على هذا النّحو سوى لعبة تصوّرات لا تطاول أيّ «موضوع»، أعني لن تتميّز أيّ ظاهرة من أخرى من حيث الزّمان من خلال إدراكنا، لأنّ التّعاقب يظلّ هو هو أبدًا في فعل اللّقف، ولأنّه لا يوجد من ثمّ في الظّاهرة أي شيء يعيّنه، فيجعل تعاقبًا ما ضروريًّا كتوالٍ موضوعي؛ ولن أقول إذن إنّ حالتين تتعاقبان في الظّاهرة، بل فقط إنّ لقف واحدة يلي لقف الأخرى، وهذا أمر ذاتيّ وحسب لا يعيّن أيّ «موضوع» ولا يمكنه من ثمّ قطّ أن يعدّ معرفة بموضوع ما (ولا حتى في الظّاهرة).

فعندما تفيدنا التّجربة إذن أن أمرًا ما يحصل، فإننا نفترض دائمًا أن هناك ما يتقدّمه، فيليه ما يحصل بموجب قاعدة. إذ من دون ذلك لن أقول عن الشّيء إنه يتوالى، لأنّ مجرّد التّعاقب في لقفي لا يخولني التّسليم بأي توالٍ في الشّيء إن لم يكن متعيّنًا بقاعدة بالنسبة إلى » موضوع» يسبق. أجعلُ دائمًا إذن تأليفيَ الذاتيّ (في اللّقف) موضوعيًا بالنظر إلى قاعدة بموجبها تتعيّن الظّاهرات في تواليها، أعني في كيفيّة حصولها من خلال الحالة المتقدّمة. وبهذا الافتراض وحده إنّما تكون تجربة ما يحصل، نفسها ممكنة.

ويبدو ذلك، بالطبع، مناقضًا لكلّ الملاحظات التي كانت تبدى دائمًا بصدد مسار استعمالنا الفاهميّ – وبحسب هذه الملاحظات، نحن لا نتوصّل بدءًا إلى اكتشاف قاعدة بموجبها تعقب حوادث معيّنة بصورة دائمة ظاهرات معيّنة إلّا بإدراك سلاسل عدة حوادث ومقارنتها لنتبين أنها متوافقة مع ظاهرات سابقة: وهذا أيضًا ما يحملنا بدءًا على أن نصطنع أفهوم السّبب، وعلى هذا المنوال، سيكون هذا الأفهوم أمپيريًّا وحسب، وستكون القاعدة التي يقدّمها، وهي أن كلّ ما يحدث فله سبب، قاعدة عرضية، شأنها شأن التّجربة نفسها، ولن تكون كليتها أو ضرورتها إلّا وهميتين، ولن يكون لهما أي صدقيّة كلّية حقيقيّة، لأنّهما لن تكونا قبليًّا ولن تستندا إلّا إلى الاستقراء – إلّا أنّ الأمر هنا هو نفسه

الأمر بالنسبة إلى التصوّرات القبليّة المحضة الأخرى (المكان والزمان مثلًا) التي لا نستمدّها من التّجربة كأفاهيم واضحة إلّا لأنّنا قد وضعناها في التّجربة، ولأنّنا لم ننشئ التّجربة بدءًا إلّا استنادًا إليها. ومع أنّ الوضوح المنطقيّ لتصوّر قاعدة تعيّن توالي الحوادث ليس ممكنًا بوصفه أفهوم السّبب إلّا عندما نستعمله في التّجربة، فإن حسبان هذه القاعدة بمثابة شرط لوحدة الظّاهرات التأليفيّة في الزّمان، هو أساس التّجربة نفسها، وهو يسبقها قبليًّا بالتّالي.

وعلينا إذًا أن نبيّن بمَثل أنّنا لا ننسب إلى الموضوع قطّ، وحتى في التّجربة، التّوالي الذي نشاهده في حادثة عندما يحصل شيء لم يكن سابقًا، وأننا لا نميّزه عن التّعاقب الذاتيّ للقفنا إلّا إذا استندنا إلى قاعدة تلزمنا بملاحظة هذا النّسق من الإدراكات دون سواه، وأنّ هذا الإلزام أصلًا هو ما يجعل بدءًا تصوّر التّوالي ممكنًا في «الموضوع».

لدينا تصوّرات فينا، ويمكننا أن نعيها أيضًا. لكنْ، مهما بلغ اتّساع هذا الوعي وصحّته ودقّته، فإنّها تبقى أبدًا تصوّرات. أعني تعيّنات باطنة لذهننا في هذه العلاقة الزّمنيّة أو تلك. فكيف نتوصّل إذن إلى أن نطرح «موضوعًا» لهذه التصوّرات أو ننسب إليها واقعًا موضوعيًا بالإضافة إلى واقعها الذاتيّ بوصفها تغيّرات؟ لا يمكن للدلالة الموضوعيّة أن تقوم في الصّلة التي بين تصوّر (نريد أن ننسبه إلى الموضوع) وتصوّر آخر، وإلّا تجدد السّؤال: كيف يتولّد هذا التصوّر بدوره من نفسه ويكتسب دلالة موضوعيّة بالإضافة إلى الدّلالة الذاتيّة الخاصّة من حيث هو تعيّن للحالة الذهنية؟ وإذا بحثنا عن القوام الجديد الذي تضفيه الصّلة مع الموضوع على تصوّراتنا، وعن الكرامة التي تكسبها إيّاها، سنجد أنها لا تفعل سوى أنّ تجعل ربط التصوّرات بطريقة ما ضروريّا، وأن تخضعها لقاعدة، فلا تكتسب بالمقابل دلالة موضوعيّة إلّا لأنّ نسقًا معينًا هو ضروريّ في العلاقة الزّمنيّة لتصوّراتنا.

إن متنوّع التصوّرات، في تأليف الظّاهرات هو أبدًا متعاقب، لكن بذلك لا يُتصوّر أيّ «موضوع» لأنّ لا شيء يفرُق عن شيء بوساطة التّعاقب المشترك في كلّ لقف. لكن، ما إن أدرك أو أفترض أنّ هذا التّعاقب يستلزم صلة بحالة سابقة يشتقّ منها التصوّر بموجب قاعدة حتى أتصوّر أمرًا بوصفه حادثة أو بوصفه ما يحصل، أعني حتى أعرف موضوعًا يجب أن أطرحه في الزّمان في موقع معيّن، لا يمكن طرحه في سواه تبعًا للحالة المتقدّمة. فعندما أدرك إذن أنّ شيئًا يحصل، فإن هذا التصوّر يتضمّن بدءًا أنّ شيئًا قد تقدّم، إذ بالنسبة إلى هذا المتقدّم بالضبط تحظى الظّاهرة بعلاقتها الزّمنيّة، أعني تظهر في الوجود بعد زمن متقدّم لم تكن موجودة فيه. إلّا أنّها لا تكتسب موقعها المتعيّن في هذه العلاقة الزّمنيّة إلّا لأنّ شيئًا قد افترض في الحالة المتقدّمة بحيث تعقبه دائمًا بموجب قاعدة؛ وينجم عن ذلك بدءًا أنه لا يمكنني أن أقلب التّسلسل ولا أن أضع ما يحصل قبل ما يتقدّم؛ وينجم ثانيًا أنّه إذا كانت الحالة المتقدّمة معطاة، فإنّ هذه الحادثة المعيّنة تعقبها بلا مفر وبالضرورة، وعليه فإن بين تصوّراتنا نسقًا تشير فيه الحالة الحاضرة (بوصفها حاصلة) إلى حالة متقدّمة كلازمة لتلك الحادثة المعطاة، وهي لازمة غير متعيّنة بعد، إلّا أنّها على صلة بتلك الحادثة تعيّنها كنتيجة وتربطها بها بالضرورة في التّسلسل الزّمني.

وإذا كان، قانونًا ضروريّا من قوانين حساسيتنا ومن ثمّ شرطًا صوريًّا لكلّ الإدراكات، أن يعيِّن الزّمان المتقدّم بالضرورة الزّمن التّالي (لأنّه لا يمكنني أن أصل إلى التّالي من دون المرور بالمتقدّم)؛ فإنه أيضًا لقانون أساسيّ للتصوّر الأمپيريّ للتسلسل الزّمني أن تعيّن ظاهرات الزّمن الماضي كلّ وجود في الزّمن التّالي وأن لا توجد ظاهرات هذا الأخير كحوادث إلّا بقدر ما تعيّن وجودها في الزّمان ظاهرات الزّمن المتقدّم، أعني بقدر ما تثبته بموجب قاعدة. ذلك أنّه لا يمكننا أن نتعرّف أمپيريًّا ذلك الاتّصال في ترابط الأزمنة إلّا في الظّاهرات.

لا غنى لأيّ تجربة، بل لإمكان أيّ تجربة، عن الفاهمة؛ فأوّل ما تقوم به الفاهمة هو لا جعل تصوّر المواضيع واضحًا، بل جعل تصوّر موضوع بعامّة ممكنًا. وهي تقوم بذلك جرّاء كونها تنقل نسق الزّمان إلى الظّاهرات ووجودها بأن تعيّن

قبليًّا لكلّ ظاهرة منها، بوصفها نتيجة بالنظر إلى الظّاهرات المتقدّمة، موقعًا معيّنًا في الزّمان من دونه لا تكون متّفقة مع الزّمان نفسه الذي يعيّن قبليًّا لكلّ جزء من أجزائه موقعه. لكنّ تعيين الموقع هذا لا يمكن أن يُشتقّ من علاقة الظّاهرات بالزمان المطلق (لأنّه ليس موضوع إدراك)؛ بل على العكس يجب على الظّاهرات أن تعيّن مواقع بعضها بعضًا في الزّمان نفسه وتجعل هذه المواقع ضروريّة في نسق الزّمان. أعني، إنّ ما يتوالى أو يحصل يجب أن يعقب، وفقًا لقاعدة عامّة، ما هو متضمّن في الحالة المتقدّمة. وبناء عليه، يكون لدينا سلسلة من الظّاهرات تولِّد وتوجِب بوساطة الفاهمة – في سلسلة الإدراكات الممكنة النّسق نفسه والتسلسل المتّصل اللّذين نعثر عليهما قبليًّا في صورة الحدس الباطن (صورة الزّمان) حيث يجب أن يكون لكلّ الإدراكات موقعها.

وعليه فإنّ: «شيئًا ما يحصل»، إدراكٌ ينتمي إلى تجربة ممكنة، ويكون متحقّقًا عندما أنظر إلى الظّاهرة بوصفها متعيّنة من حيث موقعها في الزّمان ومن ثمّ بوصفها «موضوعًا» يمكن العثور عليه بموجب قاعدة في تسلسل الإدراكات. لكن القاعدة التي تصلح لتعيين شيء من حيث التّوالي الزّمني هي: إننا نعثر في المتقدّم على الشّرط الذي يجعل الحادثة تعقب دائمًا، (أعني بالضرورة). فمبدأ الحجّة الكافية هو إذًا مبدأ للتجربة الممكنة، أعني للمعرفة الموضوعيّة للظّاهرات من حيث علاقتها في تسلسل الزّمان.

ويستند دليل هذه القضيّة إلى الآونة الآتية حصرًا: في كلّ معرفة أمبيريّة تأليف بالمخيّلة للمتنوّع، وهو تأليف متعاقب أبدًا، أعني إن التصوّرات تتعاقب فيه أبدًا، لكن التّعاقب لا يتعيّن نسقه في المخيّلة (ما يجب أن يتقدّم وما يجب أن يعقب)، وسلسلة التصوّرات المتعاقبة يمكن أن ينظر إليها باتّجاه الأمام أو باتّجاه الخلف. لكن، عندما يكون التأليف تأليفًا للّقف (لمتنوّع ظاهرة معطاة) يكون النّسق متعيّنًا في «الموضوع»، وبكلام أدقّ: يكون هناك نسق للتأليف المتوالي يعيّن «الموضوع» تعيينًا بموجبه يجب أن يتقدّم أمر ما بالضرورة، فإذا ما طرح هذا الأمر، يتلوه بالضرورة أمر آخر. إذن عندما يكون على إدراكي أن يتضمّن معرفة بحادثة، أعني بما يحصل حقًّا، فإنه يجب أن يكون حكمًا أمبيريًّا يفكّر فيه التّوالي متعيّنًا، أعني يفترض ظاهرة أخرى في الزّمان يعقبها هو بالضرورة أي وفقًا لقاعدة. وعلى العكس لو طرحت الظّاهرة المتقدّمة ولم تعقبها الحادثة بالضرورة، لوجب أن أحسب إدراكي بمثابة لعبة ذاتيّة لتخيلاتي وحسب، وأن أسمّيه مجرّد حلم حتى لو تصوّرت فيه شيئًا ما موضوعيًّا. وعليه، إنّ علاقة الظّاهرات (كإدراكات ممكنة) التي وفقًا لها يتعيّن التّالي (ما يحصل) في الزّمان، من حيث وجوده، بمتقدّم ما وبالضرورة وفقًا لقاعدة، وبالتّالي إن علاقة السّبب بالمسبَّب، هي شرط الصدقيّة الموضوعيّة لأحكامنا الأمبيريّة بالنسبة إلى سلسلة الإدراكات، وبالتّالي شرط حقيقتها الأمبيريّة، وشرط التّجربة إذًا. يصدق مبدأ العلاقة السّببيّة في توالي الظّاهرات سلفًا إذًا على كلّ مواضيع التّجربة (ضمن شروط التّوالي) لأنّه هو نفسه مبدأ إمكان هذه التّجربة.

لكن، ثمّة أيضًا صعوبة يجب إزاحتها، فمبدأ الاقتران السّببي بين الظّاهرات مقتصر في معادلتنا على تواليها المتسلسل في حين أنّه في الاستعمال قد يطبّق أيضًا على كونها معًا، وقد يوجد السّبب والمسبَّب معًا. مثال ذلك، ثمّة حرارة في غرفة لا توجد في الهواء الطّلق. أبحثُ عن سببها حولي، فأجد موقدًا مشتعلًا. والحال، إنّه يوجد كسبب مع المسبَّب: حرارة الغرفة. ليس ثمّة إذًا من توالٍ متسلسلٍ في الزّمان بين السّبب والمسبَّب، بل يوجدان معًا، ورغم ذلك يصدق القانون. والقسم الأكبر من الأسباب الفاعلة في الطّبيعة توجد مع مسبّباتها. والتوالي الزّمني لهذه الأخيرة يعود فقط إلى أنّ السّبب لا يمكن أن يولّد كلّ مسبَّبه في لحظة واحدة. لكن في اللّحظة التي يبدأ فيها المسبَّب بالحدوث، يكون متزامنًا أبدًا مع سببيّة سببه، إذ لو توقّف هذا لحظة من قبل، لما أمكن لذاك أن يحدث. ويجب الانتباه جيّدًا هنا إلى أننا ننظر إلى نسق الزّمان وليس إلى جريانه: فالعلاقة تبقى وإن لم يجر الزّمان. والزمن الفاصل بين سببيّة السّبب ومسبَّبه المباشر يمكن أن يتضاءل حتى الاضمحلال (فيكونان معًا بالتّالي)، لكن علاقة الواحد بالآخر تبقى دومًا مع ذلك قابلة

للتعيّن زمنيًا. فإذا حسبت بمثابة سببٍ كرةً موضوعة على وسادة محشوة تحدث فيه منخفضًا طفيفًا، فإن السّبب سيكون هو والمسبَّب معًا. لكني أميّز الواحد عن الآخر مع ذلك من خلال العلاقة الزّمنيّة لاقترانهما الدّينامي. ذلك أنّني لو وضعت الكرة على الوسادة، فإن منخفضًا في سطحها الذي كان مستويًا سينتج عنها على الفور. لكن، لو أن منخفضًا (أجهل مصدره) سبق أن كان للوسادة، فلن تنتج عن ذلك كرة رصاصية.

وعليه فإن التّوالي الزّمني، هو المعيار الأمپيريّ الوحيد للمسبَّب بالنسبة إلى سببيّة السّبب المتقدّمة. فالقدح هو سبب ارتفاع الماء فوق سطحه الأفقي مع أنّ الظّاهرتين هما معًا، لأنّه ما إن يؤخذ ماء بقدح من وعاء أكبر حتى يعقب ذلك أمر ما، أعني حتى يتغيّر الوضع الأفقي الذي كان للماء فيه إلى وضع مقعر يتّخذه في القدح.

وتؤدّي هذه السّببيّة إلى أفهوم الفعل، وهذا إلى أفهوم القوّة، ومن ثمّ إلى أفهوم الجوهر. وحيث إنّي لا أريد أن أخلط مشروعي النّقدي الذي يدور فقط على مصادر المعرفة التأليفيّة القبليّة، بتحليلات ينحصر همّها بإيضاح (لا بتوسيع) الأفاهيم، فإني أؤجل عرضها المفصّل إلى سِسْتام العقل المحض المقبل: ويمكن أيضًا العثور على هذا التّحليل إلى حدّ كبير في مثل تلك المؤلفات المعروفة. لكن، لا يمكنني اغفال المعيار الأمپيريّ للجوهر من حيث يظهر، على ما يبدو، لا من خلال دوام الظّاهرة، بل من خلال الفعل، ظهورًا أفضل وأسهل.

حيث يكون الفعل، ومن ثمّ الفاعليّة والقوّة، يكون أيضًا الجوهر، وفيه وحده إنّما يجب أن نبحث عن مقرّ ذلك المنبع الغزير للظّاهرات. وذاك قول في محلّه تمامًا، لكن عندما يجب أن نفسّر ماذا نفهم بجوهر من دون الوقوع في حلقة مفرغة، فإنّه ليس من السّهل أن نجيب. إذ كيف نستنتج من الفعل دوام الفاعل الذي هو مع ذلك علامة رئيسة ومخصوصة للجوهر (الظاهرة)؟ لكن بحسب ما تقدّم، لا صعوبة كبيرة في حلّ المسألة على الرّغم من أنّها لا تُحلّ البتّة بالطريقة العادية (المقتصرة على تحليل أفاهيمها). فالفعل يعني سلفًا علاقة حامل السّببيّة بالمسبَّب. لكن بما أنّ كلّ مسبَّب يقوم في ما يحصل، وبالتّالي في متحوّل يَسِمُه الزّمان بميسم التّوالي، فإن الحامل الأخير له هو الدّائم بوصفه أسّ كلّ متبدّل، أعني هو الجوهر. ذلك أنّ الأفعال هي دائمًا، وفقًا لمبدأ السّببيّة، الأساس الأوّل لكلّ تبدّل للظّاهرات، ولا يمكن أن تقوم إذن في حامل يتبدّل بدوره، لأنّه سيلزمنا عندها أفعال أخرى وحامل آخر يعيّن هذا التّبدّل. وبناء عليه فإن الفعل، بوصفه معيارًا أمپيريًّا كافيًا، يدلّل على الجوهرية من دون أن أكون مضطرًا إلى البحث عن الدّوام بمقارنة الإدراكات بدءًا، وهو أمر لا يمكن أن يحصل بهذه الطّريقة نظرًا إلى التّوسيع الذي يستلزمه كمّ الأفهوم وصدقيّته الكلّية الصّارمة، ذلك أنّ الحامل الأوّل لسببيّة كلّ ما ينشأ ويفنى لا يمكن أن يكون هو نفسه (في حقل الظّاهرات) النّشوء والفناء؛ وذاك استنتاج موثوق يؤدّي إلى الضّرورة الأمپيريّة والدوام في الوجود ومن ثمّ إلى أفهوم الجوهر كظاهرة.

عندما يحصل شيء ما، فإن مجرّد النّشوء، بصرف النّظر عما ينشأ هو فيّاه موضوع بحث. فالانتقال من لا حالة إلى هذه الحالة على افتراض أنها لا تتضمّن أي كيف في الظّاهرة، هو أمر من الضروريّ أن نبحث عنه. فالنشوء هذا، كما بيّنا في «أ»، لا يتعلّق بالجوهر (فهو لا ينشأ) بل بحالته. فهو إذًا تغيّر وحسب لا صدور عن العدم. وعندما يعدّ هذا الصّدور بمثابة مسبَّب لسبب خارجي يسمّى خلقًا، والخلق لا يقبل كحادثة بين الظّاهرات، لأنّ إمكانه وحده ينسخ وحدة التّجربة. ومع ذلك، إذا نظرت إلى جميع الأشياء لا كظاهرات بل كأشياء فِيّاها وكمواضيع لمجرّد الفاهمة، فإنه يمكنني على الرّغم من أنّها جواهر، أن أنظر إليها بوصفها تابعة من حيث وجودها لعلّة أجنبية، لكنّ ذلك سيؤدّي إلى مدلولات لفظية مختلفة تمامًا، ولن يكون بالإمكان تطبيقها على الظّاهرات كمواضيع ممكنة للتجربة.

كيف يمكن إذن لشيء ما إن يتغيّر بعامّة؛ كيف يمكن لحالة في وقت ما أن تعقب حالة مضادّة في وقت آخر؟ عن هذا الأمر ليس لدينا قبليًّا أيّ أُفهوم. وبنا حاجة من أجل ذلك إلى معرفة قوى حقيقيّة معرفة لا يمكن أن تعطى إلّا

أمبيريًّا، وإلى قوى محرّكة مثلًا أو ما يعادلها من ظاهرات معيّنة متعاقبة (كحركات) عائدة إلى تلك القوى. إلّا أنّه يمكن دائمًا النّظر قبليًّا، ووفقًا لقانون السّببيّة وشروط الزّمان، إلى صور كلّ تغيّر، وإلى الشّرط الذي بموجبه وحده يمكن لهذا التّغير أنّ يحصل بوصفه ناتجًا عن حالة أخرى (أيًا كان مضمون ما تغيّر، أعني حالته) وإلى تعاقب الحالات الحاصلة نفسها من ثمَّ115.

عندما ينتقل الجوهر من حالة «أ» إلى حالة «ب»، فإن وقت الحالة الثّانية يفترق عن وقت الأولى ويعقبه؛ كذلك، إنّ الحالة الثّانية كواقعة (في الظّاهرة) تفترق عن الأولى حيث لم تكن هذه الواقعة، كما تفترق «ب» عن «صفر». أعني إذا كانت الحالة «ب» لا تفترق عن الحالة «أ» إلّا بالمقدار، فإن التّغيّر هو النّاشئ عن «ب أ» الذي لم يكن في الحالة السّابقة، وهو بالنظر إليها = صفر.

ويُسأل إذًا، كيف ينتقل شيء من حالة = «أ» إلى أخرى = «ب»؟ بين لحظتين يوجد دائمًا زمن، وبين حالتين في هاتين اللّحظتين ثمّة دائمًا فرق ذو مقدار (لأنّ جميع أجزاء الظّاهرات هي بدورها دائمًا مقادير). فكلّ انتقال من حالة إلى أخرى يحصل إذن في زمن قائم بين لحظتين، الأولى تعيّن الحالة التي يصدر عنها الشّيء، والثانية الحالة التي يحصل عليها. تشكّل اللّحظتان إذن حدود زمن التّغيّر، ومن ثمَّ، الحالة المتوسّطة بين حالتين، وتنتميان بما هما كذلك إلى التّغيّر ككلّ. والحال، إنّ لكلّ تغيّر سببًا يدلّل على سببيّته طوال زمن حصول التّغيّر. فلا يُنتِج السّبب إذن تغيّره دفعة واحدة (مرة واحدة أو في لحظة واحدة) بل في زمن ما بحيث إنّ مقدار الواقعة «ب أ» يتولّد في كلّ الدّرجات الدّنيا المتضمّنة بين الأولى والأخيرة، شأنه شأن الزّمن الذي ينمو في لحظة البدء «أ» حتى تمامه في اللّحظة «ب». كلّ تغيّر ممكن إذًا فقط بالفعل المتّصل للسببيّة الذي يسمّى أوانًا من حيث هو فعل متماثل. ولا تشكل الآونةُ التّغيّرَ بل تولّده كمسبَّب لها.

ذاك هو إذًا قانون اتّصال كلّ تغيّر، ومبدأه هو: لا الزّمان ولا حتى الظّاهرة في الزّمان، تتألف من أجزاء هي أصغر الأجزاء الممكنة، ومع ذلك عندما تتغيّر حالة الشّيء، فإنّه لا يصل إلى الحالة الثّانية إلّا مرورًا بكلّ تلك الأجزاء كما لو كانت أسطقسات له. فليس ثمّة من فرق للواقعيّ في الظّاهرة، وكذلك ليس ثمّة من فرق في مقدار الأزمنة، يكون أصغر الفروق طرًا. فالحالة الجديدة تبدأ من الأولى حيث لم تكن الواقعة، وتتزايد مرورًا بكلّ ما لهذه الواقعة من درجات لا متناهية، كلّ الفروق بينها هي أصغر مما بين «صفر» و«أ».

وليس علينا أن نهتمّ هنا بالفائدة التي قد تكون لهذا المبدأ في البحث الطّبيعي. أمّا كيف يمكن لمثل هذا المبدأ الذي يوسّع معرفتنا بالطبيعة إلى هذا الحدّ، أن يكون ممكنًا قبليًّا تمامًا، فذلك ما يتطلّب فحصًا منّا، مع أنّ لمحة خاطفة تثبت أنه متحقّق وصادق. وقد نظنّ من ثمّ أننا لسنا ملزمين بالإجابة عن السّؤال، كيف يكون ممكنًا. لكن ثمّة الكثير من الادعاءات من دون أساس، بتوسيع معرفتنا بوساطة العقل المحض، بحيث يجب أن نتّخذ لنا قاعدة عامّة: أن نرتاب كثيرًا، فلا نصدق أو نقبل أي شيء من هذا القبيل حتى على ذمّة أكثر الأدلّة الدّغمائيّة وضوحًا، من دون الوثائق التي يمكن أن تقدّم تسويغًا مدعّمًا.

فكلّ زيادة للمعرفة الأمبيريّة، وكلّ تقدّم للإدراك ليسا سوى توسيع لتعيين الحس الباطن، أعني نُقلة في الزّمان، وسواء كانت المواضيع ظاهرات أم حدوسًا محضة. وتعيِّن هذه النّقلة في الزّمان كلّ شيء ولا تتعيّن فِيّاها بأيّ شيء آخر، أعني أنّ أجزاءها توجد في الزّمان وحسب، وتعطى بتأليف الزّمان لا قبله. ولذا فإنّ كلّ انتقال في الإدراك، إلى شيء يعقب في الزّمان هو تعيين للزمان بتوليد هذا الإدراك. وحيث إنّ هذا التّعيين هو أبدًا، وفي كلّ أجزائه «كم»، فإن توليد الإدراك هو مقدار أيضًا، يمرّ، بما هو كذلك، بجميع الدّرجات، التي لا درجة منها هي الصّغرى، من صفر حتى

الدّرجة المعيّنة. والحال، إنّه عن ذلك يصدر إمكان المعرفة القبليّة لقانون من قوانين التّغيّر من حيث صورته. فنحن لا نستبق سوى لقفنا الخاصّ الذي يمكن لشرطه الصّوريّ أن يعرف قبليًّا لأنّه يقيم فينا قبل أيّ ظاهرة معطاة.

فكما أنّ الزّمان يتضمّن الشّرط الحسّي القبليّ لإمكان النّقلة المتّصلة لما يوجد إلى ما يلي إذًا، كذلك إنّ الفاهمة تتضمّن، بفضل وحدة الإبصار، الشّرط القبليّ لإمكان التّعيين المتّصل لكلّ مواقع الظّاهرات في الزّمان بوساطة سلسلة الأسباب والمسبَّبات، حيث تؤدّي الأولى إلى وجود الثّانية بالضرورة، وتجعل بذلك المعرفة الأمپيريّة للعلاقات الزّمنيّة صادقّة في أيّ زمن (كليًّا) ومن ثمّ صادقة موضوعيًا.

ج- المماثلة الثّالثة

مبدأ المعيّة وفقًا لقوانين التّفاعل أو الاشتراك

كلّ الجواهر من حيث يمكن أن تدرك معًا، في المكان، هي في تفاعل شامل.

تدليل

تكون الأشياء معًا عندما يمكن لإدراك الواحد منها في الحدس الأمپيريّ أن يعقب إدراك الآخر وبالتبادل (الأمر الذي لا يمكن أن يحصل قطّ في توالي الظّاهرات في الزّمان كما بينّا في المبدأ الثّاني). فإن أمكن لي أن أبدأ إدراكي القمر أولًا لأنتقل فيما بعد إلى الأرض، أو على العكس، أن أبدأه أولًا بالأرض قبل أن أصل إلى القمر، ولأنّ إدراكي لهذين الموضوعين يمكن أن يتعاقبا بالتبادل، فإنني أقول إن هذين الموضوعين يوجدان معًا. المعيّة هي إذًا وجود المتنوّع في الزّمن نفسه. لكن لا يمكننا أن ندرك الزّمان نفسه لنستنتج، من كون الأشياء موضوعة في الزّمن نفسه، أنّ إدراكاتها يمكن أن تتعاقب بالتبادل. فتأليف المخيّلة في اللّقف يقتصر على تقديم كلّ واحد من ذينك الإدراكين كإدراك قائم في الذات عندما لا يكون الإدراك الآخر فيه، والعكس بالعكس؛ ولا يفيد أنّ «الموضوعين» هما معًا، أي أنّه عندما يوجد واحدها يوجد الآخر أيضًا في الوقت عينه، وأنّه يجب أن يكون الأمر على هذا النّحو بالضرورة حتى يمكن للإدراكين أن يعقب واحدهما الآخر بالتبادل. ويلزمنا من ثمّ أفهوم فاهميّ يتعلّق بتعاقب التّعيّنات المتبادل في الأشياء الموجودة خارج بعضها بعضًا، لكي نقول إن تعاقب الإدراكات المتبادل مؤسّس على «الموضوع»، ولكي نتصوّر من ثمّ المعيّة موضوعيّة. والحال، إنّ علاقة الجواهر التي فيها جوهر يتضمّن تعيّناتٍ مبدأُها متضمّن في جوهر آخر، هي علاقة التّأثير، وعندما يتضمّن الواحد مبدأ التّعيّنات التي في الآخر بالتبادل116 تكون العلاقة علاقة اشتراك أو تفاعل. لا يمكن لمعيّة الجواهر في المكان أن تعرف إذن في التّجربة إلّا بافتراض تبادل الفعل فيما بينها، وهذا هو إذًا شرط إمكان الأشياء نفسها كمواضيع للتجربة أيضًا.

الأشياء هي معًا من حيث توجد في زمن واحد بعينه، لكن ممَّ نعرف أنّها في زمن واحد بعينه؟ من كون النّسق في تأليف لقف المتنوّع يصدق، كيفما اتفق، أعني من أنّه يمكننا الانطلاق من «أ» إلى «هـ» مرورًا ب. «ب» و«ج» و«د»، أو بالعكس من «هـ» إلى «أ». إذ عندما يكون التأليف متواليًا في الزّمان (في النّسق الذي يبدأ ب. «أ» وينتهي ب. «هـ» يكون من المحال أن يبدأ اللّقف، في الإدراك، ب«هـ» وينتقل رجوعًا إلى «أ»، لأنّ «أ» يكون منتميًا إلى الزّمن الماضي ولم يعد يمكنه إذن أن يكون موضوع لقف.

لكن، افرضوا: إن كلّ جوهر في متنوّع من الجواهر بوصفها ظاهرات، هو معزول تمامًا، بمعنى أن لا واحد يؤثر في الآخر أو يتأثر به، أقول لن تكون معيّتها موضوع إدراك ممكن، ولن يمكن لوجود الواحد، أن يؤدّي إلى وجود الآخر،

عن طريق التأليف الأمبيريّ. إذ عندما تفكّرونها من حيث يفصل بينها مكان فارغ تمامًا، فإنّ الإدراك الذي ينتقل من ظاهرة إلى أخرى في الزّمان، وإن كان يعيّن وجودها بوساطة الإدراك المتعاقب، لا يمكنه أن يميّز ما إذا كانت الظّاهرة الأخرى تعقب موضوعيًا الظّاهرة الأولى، أو ما إذا كانت معها بالأحرى.

يجب إذن أن يكون هناك، خارج مجرّد الوجود، ما به «أ» يعيّن موضع «ب» في الزّمان، وعلى العكس أيضًا، ما به يعيّن «ب» بدوره موقعًا لـ «أ»، لأنّ الجواهر المفكَّرة بموجب هذا الشّرط فقط هي التي يمكن أن تُتصوّر أمبيريًّا كموجودة معًا. والحال، إنّ ما يعيّن للشيء موقعًا في الزّمان هو فقط سببه أو سبب تعيّناته. يجب إذن أن يتضمّن كلّ جوهر (لأنّه إنّما يكون نتيجة وحسب بالنظر إلى تعيّناته) سببيّة بعض التّعيّنات في الجواهر الأخرى، ومعًا مسبَّبات سببيّة الجواهر الأخرى، أعني يجب أن تكون الجواهر في اشتراك دينامي (بلا توسّط أو بتوسّط) حتى يمكن للمعيّة أن تعرف في أيّ تجربة ممكنة. والحال، إنّه يلزم لمواضيع التّجربة كلّ ما من دونه تمتنع تجربة هذه المواضيع. يجب إذن على جميع الجواهر في الظّاهرة، من حيث هي معًا، أن تشترك في الفعل المتبادل فيما بينهما اشتراكًا شاملًا.

إن لفظ Gemeinschaft في الألمانية، مزدوج الدّلالة، فهو يدلّ على تشارك117 كما على تبادل118، ونحن نستعمله هنا بالمعنى الثّاني، بمعنى الاشتراك الدّينامي، الذي من دونه لا يمكن لأيّ اشتراك موضعي119 أن يعرف أمبيريًّا. ومن السّهل أن نلاحظ في تجاربنا أنّ الآثار المتّصلة في كلّ مواقع المكان يمكنها وحدها أن تقود حسّنا من موضوع إلى آخر؛ وأن النّور الذي يتراقص بين عيننا وعالم الأجسام، يمكنه أن يولّد، بيننا وبين هذه الأجسام، الاشتراك المتوسّط، ويبرهن بذلك على كونها معًا؛ وأنه لا يمكننا أمبيريًا أن نغيّر أيّ موضع (أن ندرك هذا التّغيّر)، من دون أن تمكّننا المادّة من إدراك موقعنا أينما كنا، وأنّه يمكن للمادة بوساطة تأثيرها المتبادل فقط، أن تثبت معيتها ومن ثمّ تواجد مواضيعها بما فيها أكثرها بعدًا (وإن بتوسّط وحسب). فمن دون الاشتراك، كلّ إدراك (للظاهرات في المكان) ينفصل عن الآخر، وسلسلة التصوّرات الأمبيريّة، أي التّجربة، تعاود البدء مع كلّ موضوع جديد من دون أن يمكن للمتقدّم أن يكون على أيّ ترابط معه، أو على أيّ علاقة زمنيّة به. وليس في نيّتي البتّة أن أدحض بذلك نظريّة المكان الفارغ لأنّه قد يكون قائمًا حيث لا تصل الإدراكات قطّ، وحيث لا محلّ من ثمّ لأيّ معرفة أمبيريّة للمعيّة؛ لكنّه في هذه الحالة لن يشكّل «موضوعًا» لأيّ تجربة ممكنة لنا.

وما يأتي يمكن أن يشكّل إيضاحًا. ففي ذهننا يجب أن تكون جميع الظّاهرات، بما هي متضمّنة في تجربة ممكنة، في اشتراك) تشارك) إبصاري، ولكي يمكن للمواضيع أن تتصوّر بوصفها مقترنة وموجودة معًا، يجب أن تُعيِّن لبعضها بعضًا بالتبادل موقعًا في الزّمان وأن تشكل بذلك «كلًّا»، ولكي يمكن لهذا الاشتراك الذاتيّ أن يستند إلى مبدأ موضوعي أو أن يتعلّق بالظاهرات بوصفها جواهر، يجب أن يجعل إدراكُ بعضها، بوصفه مبدأ، إدراكَ بعضها الآخر ممكنًا والعكس بالعكس أيضًا، لا حتى ينسب التّعاقب الذي هو دائمًا في الإدراكات من حيث هي عمليات لقف، إلى المواضيع، بل حتى يمكن لهذه أن تُتصوّر بوصفها موجودة معًا. والحال، إنّ في هذا تأثيرًا متبادلًا أي اشتراكًا (تبادلًا) حقيقيًا بين الجواهر من دونه لا يمكن لأيّ علاقة أمبيريّة للمعيّة أن تجد مكانًا لها في التّجربة؛ وبهذا التّبادل، تشكل الظّاهرات مركّبًا (واقعيًّا)120 ومركّبات من هذا النّوع ممكنة بطرق عديدة والعلاقات الدّينامية الثّلاث التي عنها تصدر سائر العلاقات هي علاقات الملازمة والتّوالي والتركيب121.

* * *

تلك هي إذًا مماثلات التّجربة الثّلاث، وهي ليست سوى مبادئ تعيّن وجود الظّاهرات في الزّمان بحسب أحواله الثّلاث: العلاقة بالزمان نفسه بوصفه مقدارا (مقدار الوجود أي المدّة) والعلاقة في الزّمان بوصفه تسلسلًا (التوالي)،

وأخيرًا العلاقة فيه بوصفه جملة كلّ الوجود (المعيّة) ووحدة التّعيّن الزّماني هذه هي ديناميّة بشكل شامل، بمعنى، أنّه لا ينظر إلى الزّمان بوصفه ذاك الذي فيه تُعيِّن التّجربةُ، من دون توسّط، لكلّ وجودٍ موقعَه، وهو أمر محال لأنّ الزّمان المطلق ليس موضوعًا للإدراك يمكن به للظّاهرات أن تتماسك، بل إنّ قاعدة الفاهمة التي من خلالها فقط يمكن للوحدة التأليفيّة أن تُضْفى على وجود الظّاهرات بموجب العلاقات الزّمنيّة، هي التي تعيّن لكلّ واحدة موقعها الزّماني، وقبليّا من ثمّ، وتصدق لكلّ الأزمنة ولكل زمن على حدة.

ونفهم بالطبيعة (بالمعنى الأمپيريّ) ترابط الظّاهرات من حيث وجودها وفقًا لقواعد ضروريّة أعني وفقًا لقوانين. ثمّة إذًا قوانين معيّنة بل قوانين قبليّة تجعل بدءًا الطّبيعة ممكنة، فالقوانين الأمپيريّة لا يمكن أن توجد أو يعثر عليها إلّا بوساطة التّجربة بل، في الحقيقة، إلّا وفقًا لتلك القوانين الأصليّة التي تجعل بدءًا التّجربة نفسها ممكنة. تقدّم إذن مماثلاتنا، أصلًا، وحدة الطّبيعة في ترابط كلّ الظّاهرات بموجب مُعامِلات معيّنة لا تعبّر إلّا عن علاقة الزّمان (من حيث ينطوي على كلّ وجود) بوحدة الإبصار التي لا يمكن أن تحصل إلّا في التأليف بموجب قواعد؛ فهي تشترك إذن في القول: إن جميع الظّاهرات تقوم في طبيعة واحدة، وإنّها يجب أن تقوم فيها لأنّه من دون هذه الوحدة القبليّة لن تكون أيّ وحدة للتجربة ممكنة ولن يكون من ثمّ أيّ تعيّن لمواضيع التّجربة ممكنًا.

لكن ثمّة ملاحظة يجب أن تبدى على خصوصية الدّليل ونوعه، ذاك الذي استخدمناه بصدد القوانين الطّبيعية المجاوِزة هذه؛ وسيكون لهذه الملاحظة أهميّة كبرى بوصفها قاعدة يجب اتّباعها في كلّ محاولة تدليل قبليّة على القضايا العقليّة والتأليفيّة معًا. فلو أنّنا أردنا أن ندلّل دغمائيًّا، أي بأفاهيم، على هذه المماثلات – وهي إن كلّ ما يوجد لا يمكن أن يصادف إلّا في الدّائم، وإن كلّ حادث يفترض شيئًا في الحالة المتقدّمة يعقبه هو بموجب قاعدة، وأخيرًا إنّ الحالات في المتنوّع الكائن معًا هي أيضًا كائنة معًا بعضها نسبة إلى بعض وفقًا لقاعدة (في الاشتراك) – لكانت كلّ جهودنا ذهبت سدى إذ من المحال إطلاقًا أن ننطلق من موضوع ومن وجوده إلى وجود آخر أو إلى نمط وجوده بمجرّد أفاهيم عن هذه الأشياء أيًا كانت الطّريقة التي اعتمدناها لتحليل هذه الأفاهيم. فماذا يبقى لنا إذن؟ يبقى إمكان التّجربة بوصفها معرفة يجب أن يمكن للمواضيع أن تعطى فيها في النّهاية، لكي يمكن لتصوّرها أن يتمتّع بواقع موضوعيّ بالنسبة إلينا والحال، إنّنا كنا قد عثرنا، في ذلك الثّالث الذي تقوم صورته الأساسيّة في الوحدة التأليفيّة لإبصار جميع الظّاهرات، على الشّروط القبليّة لتعيين كلّ الوجود في الظّاهرة تعيينًا زمنيًا شاملًا وضروريًّا من دونه يمتنع التّعيّن الزّمني الأمپيريّ نفسه، وقد اكتشفنا بذلك قواعد الوحدة التأليفيّة القبليّة التي بوساطتها استطعنا أن نستبق التّجربة. وفي غياب هذا المنهج، واستنادًا إلى الظنّ الباطل: إنه بالإمكان أن ندلّل دغمائيًا على قضايا تأليفيّة يوصي بها الاستعمال التجريبيّ للفاهمة كمبادئ له: جرت محاولات عديدة للتدليل على مبدأ العلّة الكافيّة، لكنّها كانت تذهب أبدًا سدى ولم يفكّر أحد في المماثلتين الأخريين، على الرّغم من أنّهما استعملتا دومًا بشكل ضمني122. ذلك أنّنا كنّا سابقًا نفتقر إلى خيط المقولات الهادي الذي يمكنه وحده أن يكتشف كلّ فجوات الفاهمة وينبّه إليها في الأفاهيم كما في المبادئ.

د- مصادرات التّفكير الأمپيريّ بعامّة

1. ما يتفق مع الشّروط الصّوريّة للتجربة (لجهة الحدس والأفاهيم) هو ممكن.

2. ما يترابط بموجب الشّروط المادية للتجربة (للإحساس) هو متحقّق.

3. ما يتعيّن ترابطه مع المتحقّق وفق الشّروط الكلّية للتجربة يكون (يوجد) ضروريّا.

إيضاح

تمتاز مقولات الجهة بأنّها لا تزيد أي تعيّن لل«موضوع» على الأفهوم الذي تلحق به كمحمولات بل تعبّر عن العلاقة بالملكة المعرفيّة وحسب. فبعد أن يكتمل أفهوم الشّيء تمامًا، يظلّ بإمكاني أن أسأل بصدد هذا «الموضوع» هل هو ممكن فحسب أم متحقّق كذلك، وفي هذه الحالة هل هو ضروريّ أيضًا؛ وبذلك لا يفكّر أيّ تعيين إضافي لل«موضوع» نفسه، بل يسأل فقط كيف يتعلّق (هو وجميع تعيّناته) بالفاهمة وباستعمالها الأمپيريّ، وبالحاكمة الأمپيريّة والعقل (وفي تطبيقه على التّجربة).

ولهذا بالضبط، فإنّ مبادئ الجهة هي مجرّد شرح لأفاهيم الإمكان والتحقّق والضرورة في استعمالها الأمپيريّ، ومعًا أيضًا مجرّد قصر لجميع المقولات على مجرّد استعمالها الأمپيريّ من دون الإقرار بالاستعمال المجاوِز أو السّماح به. إذ عندما يكون على المقولات لا أن تقتصر على الدّلالة المنطقيّة والتعبير عن صورة التّفكير تحليليًّا، بل أن تتعلّق بالأشياء وبإمكانها وتحقّقها وضرورتها، فإنه يجب أن تطبّق على التّجربة الممكنة وعلى وحدتها التأليفيّة التي بها وحدها تعطى مواضيع المعرفة.

تستلزم مصادرة إمكان الأشياء إذن أن يكون أفهومها متوافقًا مع الشّروط الصّوريّة للتجربة بعامّة، لكن هذه، أي الصّورة الموضوعيّة للتجربة بعامّة، تتضمّن كلّ تأليف لازم لمعرفة «المواضيع» والأفهوم المنطوي على تأليف يعدّ فارغًا ولا ينسب لأيّ موضوع عندما لا ينتمي هذا التأليف إلى التّجربة إمّا كمستمدّ منها فيسمّى أفهومًا أمپيريًّا، وإمّا كشرط قبليّ تستند إليه التّجربة بعامّة (صورتها) فيكون أفهومًا محضًا، إنّما منتميًا إلى التّجربة لأنّ حامله لا يمكن أن يصادف إلّا فيها، إذ من أين تُستمدّ سمة الإمكان لموضوع مفكَّر قبليًّا بأفهوم تأليفيّ، إن لم يكن من التأليف الذي يشكل صورة المعرفة الأمپيريّة لل«مواضيع». إن عدم تضمّن مثل هذا الأفهوم لأيّ تناقض هو حقًّا شرط منطقيّ ضروريّ، إلّا أنّه أقل مما يكفى لواقعيّة الأفهوم الموضوعيّة، أعني لإمكان الموضوع كما هو مفكَّر في الأفهوم. فليس في أفهوم «شكل محاط بخطين مستقيمين» أيّ تناقض، لأنّ أفاهيم: خطين مستقيمين وتقاطعهما، لا تتضمّن نفيًا لأيّ شكل، والامتناع لا يعود إلى الأفهوم فِيّاه، بل إلى بنائه في المكان، أعني إلى شروط المكان، لكنّ لهذه الشّروط بدورها واقعيّتها الموضوعيّة، أعني إنّها تتعلّق بإمكان الأشياء، لأنّها تتضمّن قبليًّا صورة التّجربة بعامّة.

ونريد الآن أن نظهر للعيان عظم فائدة مصادرة الإمكان هذه وتأثيرها. عندما أتصوّر شيئًا دائمًا بحيث إنّ كلّ ما يتبدّل فيه إنّما ينتمي إلى حالته وحسب، فإنه لا يمكنني قطّ أن أعرف بمثل هذا الأفهوم لوحده أنّ مثل هذا الشّيء ممكن. أو أتصوّر شيئًا يجب أن يكون قوامه بحيث إنّه ما إن يُطرح حتى يلزم عنه شيء آخر أبدًا وحتمًا، فإنه يمكنني حقًّا أن أفكّر ذلك من دون تناقض، لكن لا يمكن أن أحكم، من خلاله ما إذا كانت مثل هذه الخاصّية (كسببيّة) تصادَف في شيء ما ممكن. وأخيرًا، يمكنني أن أتصوّر أشياء مختلفة (جواهر) يكون قوامها على نحو أنّ حالة الواحد تحدث أثرًا في حالة الآخر، وبالتبادل، لكنّ إمكان أن تناسب هذه العلاقة أشياءها، أمر لا يمكنني قطّ أن أشتقّه من هذه الأفاهيم التي تتضمّن مجرّد تأليف اعتباطي ومن أنّ هذه الأفاهيم تعبر قبليًّا عن علاقات الإدراكات في كلّ تجربة، ومن ذلك فقط، يمكنني معرفة واقعيّتها الموضوعيّة، أي حقيقتها المجاوِزة، وذلك بمعزل عن أي تجربة حقًّا إنّما ليس بمعزل عن أيّ علاقة بصورة التّجربة بعامّة وبالوحدة التأليفيّة التي فيها وحدها يمكن للمواضيع أن تعرف أمپيريًّا.

لكن إذا أردنا أن نصطنع أفاهيم جديدة، عن الجواهر والقوى والتسبب المتبادل، من المادّة التي يقدّمها لنا الإدراك من دون أن نستمدّ من التّجربة نفسها مَثَل اقترانها فإننا سنحظى بمجرّد أوهام خالية تمامًا من أيّ علامة على إمكانها، لأننا لم نتخذ التّجربة مُعلِّمة لنا ولم نستمدّ منها تلك الأفاهيم؛ ومثل تلك الأفاهيم المختَلَقَة لا يمكن أن تحمل سمة إمكانها قبليًّا على غرار المقولات من حيث هي شروط تتوقّف عليها كلّ تجربة، بل بعديًّا وحسب من حيث تعطيها التّجربة

نفسها؛ فإمكانها إمّا أن يعرف إذن، بعديًّا وأمبيريًّا وإمّا لا يعرف قطّ. وإنّ جوهرًا يكون حاضرًا في المكان دومًا ولا يملأه مع ذلك (على غرار ذلك الوسيط الذي حاول بعضهم إدخاله بين المادّة والجوهر المفكّر)، وإن قدرة خاصّة، تكون لذهننا، على حدس المستقبل سلفًا (لا الاقتصار على استنتاجه). وأخيرًا، إن ملكة له، تضعه في تبادل افكار مع أنّاس آخرين (مهما بلغ بعدهم)، لهي أفاهيم لا أساس لإمكانها البتّة، لأنّ هذا لا يمكن أن يتأسّس على التّجربة وعلى قوانينها المعروفة، ولأنّه من دون التّجربة ربط اعتباطي لأفكار لا يمكنها، مع أنّها لا تتضمّن تناقضًا، أن تدّعي واقعيّة موضوعيّة، وبالتّالي إمكانًا لمثل الموضوع الذي نريد أن نفكّره هنا؛ وفيما يخص الواقعيّة من المحال أن نفكّرها عيانًا، من دون الاستعانة بالتجربة لأنّها تتعلّق بالإحساس كمادة للتجربة وحسب، ولا تخصّ صورة العلاقة التي بها يمكن دائمًا اختلاق الأوهام.

لكنّي أُهمِل جانبًا كلّ ما إمكانه يُستمدّ من التّحقّق في التّجربة وحسب، وأفحص هنا، فقط إمكان الأشياء بوساطة الأفاهيم القبليّة، وأثابر على الرّغم من أنّها ليست ممكنه قطّ عن مثل هذه الأفاهيم ليّاها، بل عنها بوصفها أبدًا شروطًا صورية وموضوعيّة لتجربة بعامّة وحسب.

ويبدو أنّ إمكان مثلّث يمكن أن يعرف من أفهومه هو فيّاه (وهو مستقلّ بالتأكيد عن التّجربة) لأنّه يمكننا، بالطبع، أن نعطيه موضوعًا على نحو قبليّ تمامًا، أعنى أن نرسمه لكن، بما أنّه صورة موضوع فإنه دائمًا سيظلّ مجرّد إنتاج للتخيّل، وسيظلّ إمكان موضوعه عرضة للشكّ، من حيث يلزمه شيء آخر بعد، وهو: أن يكون هذا الشّكل قد فُكِّر بموجب الشّروط التي تستند إليها وحدها كلّ مواضيع التّجربة والحال، إنّ المكان هو شرط صوري قبليّ للتجارب الخارجيّة وإنّ التأليف التّخيّلي نفسه الذي به نرسم مثلّثًا في المخيّلة هو هو تمامًا التأليف الذي نطبّقه في لقف الظّاهرة لكي نكوّن عنها أفهومًا تجربيًا: وذاك وحده ما يقرن هذا الأفهوم وتصوّر إمكان مثل هذا الشّيء. وعليه، إنّ إمكان الكمّيّات المتّصلة والكمّيّات بعامّة، ولأنّ أفاهيمها تأليفيّة كلّها، لا يتضح من الأفاهيم فيّاها بل منها بوصفها الشّروط الصّوريّة لتعيّن المواضيع في التّجربة بعامّة. فأين ينبغي أن نبحث عن المواضيع التي تتناسب مع الأفاهيم، إن لم يكن في التّجربة التي فيها وحدها تعطى المواضيع؟ ومع ذلك يظلّ بإمكاننا، من دون الاستعانة المسبقة بالتجربة نفسها، أن نعرف إمكان الأشياء ونعيّنه فقط بالنسبة إلى الشّروط الصّوريّة التي بموجبها يتعيّن شيء ما كموضوع في التّجربة، وقبليًّا تمامًا من ثمّ، مع أنّه يتعيّن أبدًا بالنسبة إلى التّجربة وحدودها وحسب.

فالمصادرة لمعرفة تحقّق الشّيء تستلزم إدراكًا، ومن ثمّ إحساسًا نعيه، ومع أنّها لا تستلزم ذلك مباشرة من الموضوع نفسه الذي يجب أن يعرف وجوده، فإنها تستلزم ترابطه في إدراك متحقّق وفقًا لمماثلات التّجربة التي تعرض كلّ اقتران واقعيّ في تجربة بعامّة.

ولا يعثر في مجرّد أفهوم شيء ما على أيّ سمة من سمات وجوده قطّ. لأنّه على الرّغم من كونه تامًّا إلى حد لا يخيسه خائس لتفكير شيء مع كلّ تعيّناته الباطنة، فإن الوجود لا يدخل البتّة في كلّ ذلك، بل في هذا السّؤال وحسب: هل مثل هذا الشّيء معطى لنا بحيث يمكن لإدراكه أن يسبق أبدًا الأفهوم؟ فأن يسبق الأفهوم الإدراك، يعني أنه ممكن وحسب، أما الإدراك الذي يقدّم للأفهوم المادّة، فهو السّمة الوحيدة للتحقّق لكن يمكننا أيضًا وقبل إدراك الشّيء، وبالتّالي بقبليّة نسبية، أن نعرف وجوده شرط أن يترابط مع إدراكات أخرى وفق مبادئ اقترانها الأمبيريّ (المماثلات) ذلك أنّ وجود الشّيء سيترابط عندها مع إدراكاتنا في تجربة ممكنة، وسيمكننا أن نصل، تبعًا لدليل المماثلات وانطلاقًا من إدراكنا المحقق، إلى الشّيء في سلسلة الإدراكات الممكنة. وهكذا نعرف من إدراك نشارة الحديد المنجذبة وجود مادّة مغناطيسية تخترق كلّ الأجسام، على الرّغم من أنّ إدراكنا المباشر لهذه المادّة يمتنع علينا بموجب قوام أعضائنا.

فبموجب قوام الحساسِيَة وفي سياق إدراكاتنا، كنا سنحدس في التّجربة، حدسًا أمبيريًّا مباشرًا بتلك المادّة لو كانت حواسّنا ألطف؛ لكنّ غلظتها لا تمسّ البتّة صورة التّجربة الممكنة بعامّة، فأينما امتدّ إدراكنا وما يلحق به، وفق القوانين الأمبيريّة تمتدّ إذن أيضًا معرفتنا بوجود الأشياء. فإن لم ننطلق من التّجربة، وإن لم ننهج وفق قوانين التّرابط الأمبيريّ للظّاهرات فعبثًا نحاول أن نحزر وجود شيء ما أو نبحث عنه. لكن المثاليّة تعترض اعتراضًا صارخًا على قواعد التّدليل هذه على الوجود بتوسّط، ومن المشروع إذًا أن يكون هنا موضوع دحضها.

دحض المثاليّة

المثاليّة (وأقصد مثاليّة المادّة) هي النّظريّة التي تعلن أنّ وجود الأشياء في المكان خارجًا عنّا هو إمّا مجرّد أمر يثيرالشّك ولا يدلّل عليه وإما مغلوط ومحال؛ والأولى هي مثاليّة ديكارت الاحتمالية التي تعلن أن زعمًا123 أمبيريًّا، هو «أكون» وحده لا شك فيه، والثانية هي مثاليّة بِرْكلي الدّغمائيّة، التي تعلن أنّ المكان، مع جميع الأشياء التي هو لها بمثابة شرط لا ينفصل عنها، أمر ممتنع فِيّاه، وأنّ الأشياء في المكان هي من ثمّ مجرّد تخيّلات. ولا مفر من المثاليّة الدّغمائيّة عندما يُنظر إلى المكان كخاصّية يجب أن تعود إلى الأشياء فِيّاها، لأنّه سيكون عندها، مع ما يصلح شرطًا له، لا شيئًا. لكن أساس هذه المثاليّة قد دكّ من قبلنا في الأستطيقا المجاوِزة. أما المثاليّة الاحتمالية التي لا تزعم شيئًا من هذا بل تدّعي فقط العجز عن إثبات وجود خارج وجودنا بتجربة مباشرة، فهي عقلانيّة ومطابقة لنمط تفكير فلسفيّ مدعّم، وهو منع إصدار أيّ حكم حاسم قبل العثور علي دليلٍ كافٍ. وعلى الدّليل المطلوب أن يبيّن إذن أنّ لدينا بالأشياء الخارجيّة لا محض تخيّل بل تجربة؛ وهو الأمر الذي لا يمكن إثباته إلّا بإثبات أنّ تجربتنا الباطنة، التي لا شكّ فيها عند ديكارت، ليست هي نفسها ممكنة من دون افتراض التّجربة الخارجيّة.

نظريّة

يدلّل مجرّد الوعي بوجودي الخاصّ، إنّما وعي متعيّن أمبيريًّا، على وجود المواضيع في المكان خارجًا عنّي.

تدليل

أعي وجودي كمتعيّن في الزّمان، وكلّ تعيّن زمني يشترط شيئًا ما دائمًا في الإدراك. والحال، إنّ هذا الدّائم لا يمكن أن يكون شيئًا فيَّ لأنّ وجودي في الزّمان يمكن أن يتعيّن بالضبط من خلال هذا الدّائم بدءًا124. فإدراك هذا الدّائم ليس ممكنًا إذًا إلّا من خلال شيء خارج عني وليس من خلال مجرّد تصوّر شيء خارج عني. وبالتّالي فإن تعيّن وجودي في الزّمان ليس ممكنًا إلّا من خلال وجود الأشياء المتحقّقة التي أدركها خارجًا عني. والحال، إنّ الوعي في الزّمان مرتبط ضرورة بوعي إمكان هذا التّعيّن الزّمني: فهو إذًا مربوط أيضًا بالضرورة بوجود الأشياء خارجًا عني كشرط للتعيّن الزّمني؛ أعني إن وعيي بوجودي الخاصّ هو معًا وعي مباشر بوجود الأشياء الأخرى خارجًا عني.

ملاحظة 1. نلاحظ في التّدليل المذكور أن لعبة المثاليّة قد قلبت، بكلّ حقّ، ضدّها. فهي تسلّم بأنّ التّجربة اللّامتوسّطة الوحيدة هي التّجربة الباطنة، وأننا نستدلّ منها فقط على الأشياء الخارجيّة إنّما بطريقة غير موثوقة كما يحصل في كلّ الحالات التي نستدلّ فيها من المسبَّبات المعطاة على الأسباب المعيّنة، لأنّ سبب التصوّرات الذي ربّما ننسبه خطأً إلى أشياء خارجيّة قد يكون، إلى ذلك، قائمًا فينا. لكنّنا نثبت هنا أنّ التّجربة الخارجيّة هي لا متوسّطة حقًّا125، وأنه بتوسّطها وحسب يكون ممكنًا، لا الوعي بوجودنا الخاصّ حقًّا، بل تعيين وجودنا في الزّمن، أعني التّجربة الباطنة. والتصوّر «أكون» المعبر عن الوعي الذي يمكن أن يواكب كلّ فكر، هو بالطبع ما يتضمّن بلا توسّط وجود ذات ما، إلّا أنّه ليس بعد معرفة به. ومن ثمّ ليس أيضًا معرفة أمبيريّة أي ليس تجربة؛ لأنّه بالإضافة إلي فكرة

شيء ما موجود يلزم حدس، وحدس باطن هنا على الذات أن تتعيّن بالنسبة إليه، أي بالنسبة إلى الزّمان؛ والحال، إنّ المواضيع الخارجيّة لازمة لذلك لزومًا تامًّا بحيث إنّ التّجربة الباطنة نفسها ليست ممكنة من ثمّ إلّا بتوسّط ومن خلال التّجربة الخارجيّة وحسب.

ملاحظة 2 ما سبق أن قلنا يتوافق تمامًا مع الاستعمال التجريبيّ لقدرتنا المعرفيّة في تعيين الزّمان. وبالإضافة إلى أن كلّ تعيّن زماني لا يمكن أنّ ندركه إلّا من خلال التّبدّل في العلاقات الخارجيّة (للحركة) بالنسبة إلى ما في المكان من دائم (مثلًا حركة الشّمس بالنسبة إلى مواضيع الأرض) فليس لنا قطّ من دائم يمكن أن نضعه بوصفه حدثًا تحت أفهوم الجوهر سوى المادّة وحسب؛ وهذا الدّوام نفسه لا يُستمدّ من التّجربة الخارجيّة بل يفترض قبليًّا، عبر وجود الأشياء الخارجيّة، كشرط ضروريّ لكلّ تعيّن زمنيّ ومن ثمّ أيضًا كتعيّن لحسّنا الباطن بالنسبة إلى وجودنا الخاصّ. فوعيي بذاتي في تصوّر ضمير المتكلّم «أنا» ليس حدسًا قطّ بل مجرّد تصوّر عقليّ لتلقائيّة الذات المفكّر. ولذا فإن هذا «الضمير» ليس له أيّ محمول حدسيّ يمكنه كدائم أن يصلح كلازمة للتعيّن الزّمني في الحسّ الباطن كما يصلح ال لا- انخراق للمادّة مثلًا من حيث هو حدس أمپيريّ.

ملاحظة 3 عن أن وجود الأشياء الخارجيّة لازم لإمكان وعي متعيّن بذواتنا، لا ينجم أنّ كلّ تصوّر حدسي للأشياء الخارجيّة يتضمّن معًا وجودًا، إذ قد يكون مجرّد أثر من آثار المخيّلة (في الحلم كما في الجنون)؛ لكن حتى في هذه الحالة فإنه لا يحصل إلّا باسترجاع إدراكات خارجيّة سابقة ليست ممكنة، كما سبق التدليل، إلا بتحقّق الأشياء الخارجيّة. لقد كان كافيًّا إذًا أن ندلل على أن التّجربة الباطنة بعامّة ليست ممكنة إلّا بالتجربة الخارجيّة بعامّة. أما ما إذا كانت هذه التّجربة المزعومة أو تلك مجرّد تخيّل فذاك ما يجب اكتشافه من خلال تعيّناتها الخاصّة وتماسكها وفق معايير كلّ تجربة متحقّقة.

* * *

أخيرًا، وفيما يخص المصادرة الثّالثة، فإنها تتعلّق بالضرورة المادّيّة في الوجود وليس بالضرورة محض الصّوريّة والمنطقيّة في اقتران الأفاهيم. لكن، حيث إنّ أيّ وجود لمواضيع الحواسّ لا يمكن أن يعرف على نحو قبليّ تمامًا، بل يمكنه أن يعرف على نحو قبليّ نسبيًا بالمقارنة مع وجود آخر معطى، وحيث إنّنا لا نصل عندها إلى الوجود الذي يجب أن يكون متضمّنًا في مكان ما في ترابط التّجربة التي يشكل الإدراك المعطى جزءًا منها، فإن ضرورة الوجود لا يمكن أن تعرف قطّ بأفاهيم بل فقط باقترانه مع ما هو مدرك بموجب قوانين التّجربة العامّة. لكن ليس ثمّة من وجود يمكن أن يعرف كضروريّ بموجب شرط ظاهرات أخرى معطاة، إلّا وجود المسبَّبات النّاتجة عن أسباب معطاة بموجب قوانين السّببيّة. فيمكننا إذن أن نعرف، لا ضرورة وجود الأشياء (الجواهر)، بل فقط ضرورة حالتها، وذلك عن حالات أخرى معطاة في الإدراك وفق القوانين الأمپيريّة للسببيّة. ينتج عن ذلك أنّ معيار الضّرورة يوجد حصرًا في قانون التّجربة الممكنة هذا: «إنّ كلّ ما يحصل يتعيّن قبليًّا في الظّاهرة بسببه». فنحن لا نعرف في الطّبيعة إلّا ضرورة المسبَّبات التي أسبابها معطاة لنا، ولا تمتد علامة الضّرورة في الوجود إلى ما بعد حقل التّجربة الممكنة، وحتى في هذا الحقل فإنها لا تصدق على وجود الأشياء كجواهر لأنّ هذه لا يمكن أن تعد قطّ بمثابة مسبَّبات أمپيريّة ولا بمثابة شيء يحصل وينشأ. فالضرورة لا تختص إذًا إلّا بعلاقات الظّاهرات وفق قانون السّببيّة الدّينامي وبما يتأسس عليه من إمكان استدلال وجود (المسبَّب) استدلالًا قبليًّا من وجود آخر معطى (السبب). إن كلّ ما يحصل هو ضروريّ فرضًا؛ وذاك مبدأ يُخضِع التّغيير في العالم لقانون، أي لقاعدة وجود ضروريّ من دونها لا يكون ثمّة من طبيعة حتى. ولذا فإن المبدأ «لا شيء يحصل بمصادفة عمياء»126 هو قانون قبليّ للطّبيعة. وكذلك هذا المبدأ «لا يوجد في الطّبيعة ضرورة عمياء127، بل فقط ضرورة

مشروطة ومن ثمّ مفهومة». وهذان المبدآن قانونان يُخضعان لعبة التّغيّرات لطبيعة الأشياء (كظاهرات) أو بتعبير آخر لوحدة الفاهمة التي فيها وحدها يمكن أن تنتمي التّغيّرات إلى تجربة بوصفها وحدة الظّاهرات التأليفيّة. ويشكّل هذان المبدآن جزءًا من المبادئ الدّينامية. والأوّل تخصيصًا هو مبدأ السّببيّة (في مماثلات التّجربة). أمّا الثّاني فينتمي إلى مبادئ «الجهة» ويضيف إلى التّعيّن السّببي أفهوم الضّرورة مدرجة تحت قاعدة الفاهمة. ومبدأ الاتّصال يمنع أي قفزة128 في سلسلة الظّاهرات (التغيّرات) ويمنع معًا، في مجمل كلّ الظّاهرات الأمپيريّة في المكان، أي فجوة أو ثغرة129 بين ظاهرتين) لأنّه يمكن أن نصوغ المبدأ على النّحو الآتي: لا يمكن أن يقع شيء في التّجربة يدلّ على خلاء أو حتى يسمح به من حيث هو جزء من التأليف الأمپيريّ). ذلك أنّ الفراغ الذي يمكن أن نتصوّره خارج حقل التّجربة الممكنة (للعالم) لا يقع تحت سلطة مجرّد الفاهمة التي لا تقرر إلّا في مسائل تتعلّق بالاستفادة من الظّاهرات المعطاة في المعرفة الأمپيريّة. أما تلك، مسألة تعود إلى العقل المثّال الذي يخرج عن فلك التّجربة الممكنة ويريد أن يحكم فيما يحيط بها ويحدّها؛ ويجب إذن فحصها في الجدليّات المجاوِزة. وقد يكون من السّهل أن نتصوّر هذه القضايا الأربع (في العالم لا ثغرة ولا قفزة ولا حصول بمصادفة أو بضرورة عمياء)130 كما نتصوّر كلّ المبادئ ذات الأصل المجاوِز، وفقًا لنسقها بموجب نسق المقولات وأن نعيّن لكلّ واحدة منها موضوعها، لكن القارئ المتمرّس سيقوم بذلك لوحده وسيهتدي إليه. وهي تتفق جميعها، فقط في أنّها لا تسمح في التأليف الأمپيريّ بأيّ شيء معيق أو مسيء للفاهمة وللتسلسل المتّصل للظّاهرات، أي لوحدة أفاهيمها لأنّه بها وحدها تكون ممكنةً وحدةُ التّجربة التي يجب أن تجد فيها جميع الإدراكات موقعًا لها.

أمّا ما إذا كان حقل الإمكان أكبر من الحقل الذي يتضمّن كلّ المتحقّق، وما إذا كان هذا الأخير بدوره أكبر من مجموع ما هو ضروريّ، فمسألتان حرجتان. وحلّهما هو، بالطبع، تأليفيّ إلّا أنّهما يخضعان لسلطة العقل وحده لأنّهما يعودان تقريبًا إلى السّؤال عما إذا كانت جميع الأشياء بوصفها ظاهرات تنتمي بأسرها إلى نطاق تجربة وحيدة وسياق لها يشكل كلّ إدراك معطى جزءًا منه، فلا يمكن أن يرتبط إذن بظاهرات أخرى؛ او ما إذا كان يمكن لإدراكاتي (من حيث ترابطها الكلّي) أن تنتمي إلى أكثر من تجربة واحدة ممكنة. ولا تعطي الفاهمة قبليًّا للتجربة بعامّة إلّا القاعدة المتعلّقة بالشروط الذاتيّة والصورية للحسّ وللّقف على السّواء، الشّروط التي وحدها تجعل تلك التّجربة ممكنة. وعلى الرّغم من أنّ صورًا أخرى للحدس (غير المكان والزمان) وصورًا أخرى للفاهمة (غير صور التّفكير القوليّة أو المعرفة بأفاهيم) هي أمر ممكن فإنه لا يمكننا بأيّ شكل أن نفكّرها أو أن نجعلها مفهومة؛ ولكن حتى لو أمكننا ذلك، فإنّها لن تنتمي إلى التّجربة، من حيث هي المعرفة الوحيدة التي فيها نعطى المواضيع. أمّا ما إذا كان يمكن أن يوجد إدراكات أخرى غير التي تنتمي بعامّة إلى مجمل تجربتنا الممكنة، وما إذا كان ثمّة بالتّالي من حقل للمادة مختلف تمامًا، فذاك ما لا يمكن أن تقرّره الفاهمة حيث لا عمل لها إلّا مع تأليف ما هو معطى. أضف، إنّ فقر استدلالاتنا العاديّة التي تتولّد من خلالها مملكة واسعة من الإمكان لا يشكل كلّ المتحقّق (كلّ موضوع تجربة) سوى جزء صغير منها، [إنّ فقرها] واضح جدًا للعيان. فعن «كل متحقّق هو ممكن»؛ ينجم بشكل طبيعي وبموجب قواعد العكس المنطقيّة القضيّة محض الجزئيّة: «بعض الممكن هو متحقّق» التي يبدو أنها تعني: كثير من الممكن ليس بمتحقّق. وصحيح أن الأمر يبدو كما لو كان يمكن أن نضع من دون تردّد عدد الممكن فوق عدد المتحقّق لأنّه يجب أن يضاف شيء آخر إلى ذاك للحصول على هذا، إلّا أنّني لا أعرف هذه الإضافة إلى الممكن لأنّ ما يجب أن يضاف إليه يكون محالًا. وبالنسبة إلى الفاهمة ليس ثمّة ما يمكن أن يضاف إلى الاتفاق مع الشّروط الصّوريّة للتجربة سوى هذا: الاقتران بإدراك ما؛ لكنّ ما يقترن بإدراك ما بموجب القوانين الأمپيريّة هو متحقّق على الرّغم من أنّه لا يدرك بلا توسّط. أمّا في التّرابط الشّامل مع ما هو معطى لي في الإدراك، فإن مسألة إمكان سلسلة أخرى من الظّاهرات، ومن ثمّ إمكان اكثر من تجربة واحده

تتضمّن كلّ شيء، مسألة لا يمكن أن نستدلّ عليها مما هو معطى ولا بالأحرى من دون أن يكون ثمّة شيء معطى، لأنّ لا شيء يمكن أن يفكّر البتّة من دون مادّة. وما هو غير ممكن إلّا وفق شروط هي نفسها ممكنة وحسب، لا يكون ممكنًا من جميع الوجوه. لكنّ المسألة تطرح على هذا النّحو عندما نريد أن نعلم ما إذا كان إمكان الأشياء يمتدّ أبعد من التّجربة.

وقد اكتفيت بذكر هذه المسائل كي لا أترك أيّ ثغرة فيما ينتمي، بحسب الظنّ العام، إلى الأفاهيم الفاهميّة. لكنّ الإمكان المطلق (الذي يصدق من جميع الوجوه) ليس في الواقع مجرّد أفهوم فاهميّ ولا يمكن بأيّ شكل أن يكون له أيّ استعمال أمپيريّ، بل هو ينتمي إلى العقل وحده الذي يتخطّى كلّ استعمال فاهميّ أمپيريّ ممكن. ولذا نكتفي هنا بملاحظة نقديّة وحسب تاركين الغرض في الغموض بانتظار البحث اللّاحق.

لكن في الوقت الذي سأختتم فيه الرّقم الرّابع وأنهي به معًا سِسْتام كلّ مبادئ الفاهمة المحضة، يجب عليّ أيضًا أن أشير إلى السّبب الذي دفعني إلى أن أطلق اسم المصادرات بالذات على مبادئ الجهة. ولا أريد هنا أن آخذ هذا اللّفظ بالمعنى الذي يعطيه له بعض المؤلّفين الفلسفيين المحدثين، وهو بعكس المعنى الذي يعطيه له الرّياضيّون الذين إليهم ينتمي تخصيصًا، إلّا وهو: صادَرَ على قضيّة، يعني عَدَّها بمثابة قضيّة يقينية بلا توسّط ومن دون تسويغ أو برهان. ذلك أنّه إذا كان علينا أن نُقرّ بأنه يمكن لقضايا تأليفيّة، أيًا كانت بداهتها، أن تحظى بتأييد غير مشروط من دون تسويغ وبالنظر إلى دعواها الخاصّة، فإن كلّ نقد للفاهمة سيبطل؛ حيث إنّه لا ينعدم وجود ادّعاءات جريئة لا يرفضها الإيمان العامّ (لكنّه ليس حجّة) فإنّ فاهمتنا ستكون مشرعة لكلّ الأباطيل من دون أن يكون بوسعها حجب تأييدها عن الأقوال التي يُطلب لها، بنبرة الثّقة ذاتها ورغم أنها غير مسوّغة، بأن تُقبل تمامًا كما تُقبل المسلّمات المتحقّقة. فعندما يضاف إلى أفهوم شيء، إذن، تعيّن قبليّ تأليفيًّا، يجب بالضرورة أن يضاف إلى قضيّة من هذا النّوع إنْ لا دليل، فعلى الأقلّ تسويغ لمشروعيّة زعمها.

لكن مبادئ الجهة، ليست تأليفيّة موضوعيًا، لأنّ محمولات الإمكان والتحقّق والضرورة لا توسّع في شيء نطاق الأفهوم الذي تُطبّق عليه لمجرّد أنّها تضيف أمرًا آخر إلى تصوّر الموضوع. ولا يقلّل ذلك من كونها، مع ذلك، تأليفيّة، إنّما تأليفيّة ذاتيًا وحسب، بمعنى أنّها تضيف، إلى أفهوم شيءٍ (واقعيّ) لا تقول عنه مع ذلك شيئًا، ملكة المعرفة التي فيها يولد هذا الأفهوم ويجد مستقرّه؛ بحيث إنّه حين يكمن في الفاهمة مجرّد اقتران هذا الأفهوم مع مجرّد الشّروط الصّوريّة للتجربة يسمّى موضوعه ممكنًا؛ وإذا ترابط مع الإدراك (مع الإحساس كمادة للحواسّ) وتعيّن به بواساطة الفاهمة يكون «موضوعه» متحقّقًا؛ وإذا تعيّن بترابط الإدراكات بموجب أفاهيم يسمّى موضوعه ضروريًّا. لا تعبّر مبادئ الجهة إذن بالنسبة إلى الأفهوم إلّا عن فعل القدرة المعرفية التي بها يتولّد. والحال، إنّنا نسمّي مصادره في الرّياضة، المبدأ العملي الذي لا يتضمّن سوى التأليف الذي به نتّخذ بدءًا موضوعًا نولّد أفهومه، مثل: أن نرسم دائرة على سطح انطلاقًا من خطّ ونقطة معطيَيْن. وقضيّة من هذا النّوع لا يمكن أن يدلَّل عليها لأنّ الطّريقة التي تستلزمها هي بالضبط الطّريقة التي بها ولّدنا بدءًا أفهوم مثل ذلك الشّكل. وهكذا يمكننا إذن وبالحقّ نفسه أن نصادر على مبادئ الجهة لأنّها لا توسّع نطاق أفهومها عن الأشياء بعامّة131 بل تقتصر على إظهار كيف يربط هذا الأفهوم بعامّة بالملكة المعرفيّة.

* * *

.Exponent 99

100 بمعنى جعلها تمارس وظيفتها أي دورها في المعرفة، من توليد ع. العلايلي (م. و.).

101 كل ربط (conjunctio) هو إما تركيب (compositio) وإما إقران (nexus). والأول هو تأليف المتنوع الذي لا ينتمي واحده إلى الآخر بالضرورة. وعلى سبيل المثل، فإن المثلثين اللذين يشكلهما القطر في المربع لا ينتمي أحدهما بالضرورة إلى الآخر، وتأليف المتجانس هو من هذا النّوع في كل ما يمكن فحصه رياضيًا (ويمكن لهذا التّمييز أن ينقسم إلى تأليف تجميعي وتأليف اتحادي يتعلق الأول بالكميات الممتدة والثاني بالكميات المشتدّة). والربط الثاني (الإقران) هو تأليف المتنوع من حيث ينتمي واحده إلى الآخر بالضرورة، مثال العرَض بالنسبة إلى جوهر ما أو المسبَّب إلى السبب ومن ثم من حيث يكون مغايرًا له ومتصوّرا مربوطًا به قبليًا مع ذلك؛ وبما أن هذا الرّبط ليس اعتباطيًا فإني أسمّيه ديناميًا لأنه يتعلق بربط وجود المتنوع (ويمكنه أن ينقسم بدوره إلى ربط فيزيقي للظاهرات فيما بينها، وإلى ربط ميتافيزيقي، هو ربط لها في القدرة المعرفية القبلية).

102 quanti.

103 quanta.

104 Quantitas .

105 indemonstrabitia.

106 في القول الفلسفي يرد الإدراك دائمًا بمعنى الإدراك الحسّي، لا بمعناه اللغوي الواسع (م. و.).

107 πρόληψis.

108 realitas phaenomenon

109 quanta continua

110 في العملة الألمانية: المارك Mark وزن، والتالر Taler عدد (م. و.).

111 بقاء الشّيء هو هو (م. و.).

112 phaenomenon = الظّاهرة.

113 Gigni de nihilo nihil, in nihilum, nil posse reverti.

114 التوالي هو التعاقب بموجب قاعدة، والتمييز من الترجمة إلى العربية وليس في لغة الأصل (م. و.).

115 أنبّه إلى أنيّ لا أتكلم على تغير معيّن لعلاقات بعامّة، بل على تغيّر الحالة، ولذلك عندما يتحرك جسم بسرعة واحدة، لا يغيّر قط حالته (الحركية). الأمر الذي يفعله عندما تسرع حركته أو تبطئ.

116 أخذت بقراءة: Erdman الذي أبدل Dieses بـjede، في الأصل الذي أنقل عنه يوجد:

und wenn ..Dieses den Grund der Bestimmungen in dem Anderen enthalt,

فقلت: «وعندما يتضمّن الواحد» بدلًا من القول «وعندما تتضمن هذه العلاقة» أو «هذا» إلخ (م. و.).

117 communio.

118 Commercium.

119 Communio spatii.

120 compositum reale.

121 يستخدم كنط نادرًا الأصل اللاتيني Komposition بدلًا من الألماني Zusammensetzungالذي درج عليه في هذا المؤلّف؛ وأودّ، بالمناسبة، أن أُنبِّه إلى أن كنط سبق أن نبّه إلى الفرق بين التّركيب والتّأليف، ر. هامش المؤلّف في بداية هذا الفصل الثالث (م. و.).

122 إن وحدة العالم بأسره، حيث يجب أن تكون جميع الظّاهرات مقترنة، هي على ما يبدو مجرّد استنتاج من مبدأ مسلم به ضمنيًا في اشتراك جميع الجواهر الكائنة معًا؛ لأنها لو كانت منعزلة لما شكلت «كلًّا» بوصفها أجزاء له؛ ولو لم يكن اقترانها (تفاعل المتنوع) لازمًا حقًّا للمعية لما أمكن أن نستدل من هذه العلاقة محض الفكرية على تلك العلاقة الواقعية. وعلى كل حال فقد بينا في موضعه أن الاشتراك هو أصلًا مبدأ إمكان المعرفة الأمپيرية للتواجد وأنّنا لا نستدل أصلًا إذن من التّواجد على الاشتراك إلّا بوصف هذا شرطًا لذاك.

123 assertio.

124 راجع الهامش الأخير على تصدير الطّبعة الثانية. (م. و.)

125 الوعي اللامتوسط بوجود الأشياء الخارجية ليس مفترضًا بل مثبتًا في النظريّة أعلاه، سواء كان بإمكاننا رؤية إمكان هذا الوعي أم لا. والسؤال بصدد هذا الإمكان سيكون عما إذا لم يكن لدينا سوى حسّ باطن ولم يكن لدينا حس خارجي، بل مجرّد تخيل خارجي. لكنه من الواضح أنه حتى يمكننا أن نتخيل فقط شيئًا بوصفه خارجيًّا أي حتى نعرضه لحسنا في الحدس، يجب أن يكون لدينا من قبل حس خارجي، ويجب أن نميز، بذلك ومن دون توسط، مجرّد التّلقي في حدس خارجي من التّلقائية التّي تسم كل تخيّل. ذلك أنه لو كان الحس الخارجي مجرّد تخيل لانعدمت القدرة الحدسية نفسها التّي يجب أن تتعيّن عن طريق المخيلة.

126 in mundo non datur casus.

127 non datur fatum.

128 in mundo non dtur saltus.

129 non datur hiatus.

130 in mundo non datur hiatus, non datur saltus, non datur casus, non datur fatum

131 من خلال تحقق الشّيء أطرح بالتأكيد أكثر من الإمكان إنما ليس في الشّيء؛ لأن الشّيء لا يمكن البتة أن يتضمّن في التحقّق أكثر مما كان يتضمنه إمكانه التّام. لكن، لما كان الإمكان مجرّد طرح للشيء بالنسبة إلى الفاهمة (إلى استعمالها الأمپيري)، فإن التحقّق هو معًا اقتران لهذا الشّيء بالإدراك.

ملاحظة عامّة على سِسْتام المبادئ

أنه لأمر مثير للاهتمام أن لا يمكننا رؤية إمكان أي شيء بمجرّد المقولة، بل أن يجب أبدًا أن يكون لدينا حدس نعرض بوساطته الواقع الموضوعيّ للأفهوم الفاهميّ المحض. نأخذ على سبيل المثَل مقولات الإضافة: كيف 1) يمكن لشيء أن لا يوجد إلّا كحامل وليس كمجرّد تعيّن لأشياء أخرى، أعني أن يكون جوهرًا؛ أو كيف 2) من أن يكون شيءٌ ما، يجب أن يكون شيءٌ ما آخر، وبالتّالي كيف يمكن لشيء ما بعامّة أن يكون سببًا؛ أو 3) كيف عندما تكون أشياء عدة يحدث شيء لبعضها من كون أحدها موجودًا وبالتبادل، وكيف يمكن على هذا النّحو أن يكون ثمّة اشتراك بين الجواهر؛ ذاك ما لا يمكن رؤيته بمجرّد أفاهيم. والأمر نفسه بالنسبة إلى المقولات الأخرى. وعلى سبيل المثل: مسألة ما إذا كان يمكن للشيء أنْ يتماهى مع عدة أشياء مجتمعة، أعني أن يكون مقدارًا... الخ. إذًا طالما ينقصنا حدس، فإننا لا نعرف ما إذا كنا نفكّر «موضوعًا» بالمقولات أو حتى ما إذا كان ثمّة «موضوع» في أيّ محلّ يمكن أن يلائمها: يتبين إذن أنها فِيّاها ليست معارف بل مجرّد صور فكريّة تصلح لتحويل الحدوس المعطاة الى معارف. وينجم عن ذلك بالضبط أيضًا أنّه لا يمكن أن نستمدّ أيّ قضيّة تأليفيّة من مجرّد مقولات. أما القول مثلًا: «إن في كلّ وجود جوهرًا، أي شيئًا ما لا يمكن أن يوجد إلّا كحامل وليس كمجرّد محمول»؛ أو «إن كلّ شيء هو كمّ» الخ. فهو قول ليس فيه على الإطلاق ما يمكن أن يصلح لكي نتخطّى الأفهوم المعطى ونربط به أفهومًا آخر. لذلك لم ينجح أحد قطّ في أن يدلّل من خلال الأفاهيم الفاهميّة المحضة على قضيّة تأليفيّة، وهذه على سبيل المثل: «كل موجود حادث فله سبب» ولم يكن بالإمكان فعل شيء سوى التّدليل على أنّه لا يمكننا من دون تلك الصّلة فهم وجود الحادث قطّ، أيْ معرفة وجود شيء من هذا النّوع قبليًّا بالفاهمة؛ لكن لا يلي ذلك أنّ تكون تلك الصّلة بالضبط شرط إمكان الأغراض نفسها. وهكذا سيلاحظ من يريد أن يرجع إلى دليلنا على مبدأ السّببيّة أنّنا لم نستطِع التّدليل عليه إلّا بالنسبة إلى «مواضيع» التّجربة الممكنة: «كل ما يحصل (كل حادث) يفترض سببًا»، وإنّه حتى على هذا النّحو لم نستطع أن ندلّل عليه إلّا بوصفه مبدأ لإمكان التّجربة ومن ثمّ لمعرفة «موضوع» معطى في الحدس الأمپيريّ لا بمجرّد أفاهيم. غير أنّه لا يمكننا إنكار أنّ القضيّة «كل حادث يجب أن يكون له سبب» هي واضحة لكلّ واحد بمجرّد أفاهيم. لكن أفهوم الحادث في هذه الحالة يفهم من حيث يتضمّن لا مقولة الجهة (كشيء ما يمكن تصوّر ليسه) بل مقولة الإضافة (كشيء ما لا يمكن أن يوجد إلّا كنتيجة لآخر). وفي هذه الحالة، تكون القضيّة هي بالتأكيد قضيّة هويّة: «ما لا

يمكن أن يوجد إلّا كنتيجة فله سبب». وفي الواقع، عندما نريد أن نعطي أمثلة عن الوجود الحادث نعتمد دائمًا على التّغيّرات، وليس على إمكان فكرة الضدّ132 وحسب. لكن التّغيّر هو حدث ليس ممكنًا بما هو كذلك إلّا بسبب، فانعدامه هو إذًا ممكن فِيّاه؛ وهكذا نتعرّف على الحدوث من أنّ شيئًا ما لا يمكن أن يوجد إلّا كمسبَّب عن سبب؛ فعندما يُعَدّ شيء إذن بمثابة حادث، فإن القول: إن له سببًا هو قضيّة تحليلية.

لكن ما هو أكثر إثارة للاهتمام أيضًا هو أنّه لكي نفهم إمكان الأشياء بوساطة المقولات، ولكي نبرهن من ثمّ واقعها الموضوعيّ، ليس بنا حاجة إلى حدوس وحسب، بل أيضًا إلى حدوس خارجيّة دومًا. فلو أخذنا مثلًا الأفاهيم المحضة للإضافة، فسنجد: 1) أنه لكي نعطي في الحدس شيئًا ما دائمًا يتناسب مع أفهوم الجوهر (فنظهر من ثمّ الواقع الموضوعيّ لهذا الأفهوم)، بنا حاجة إلى حدس في هذا المكان (للمادة) لأنّ المكان وحده متعيّن بشكل دائم في حين أنّ الزّمان، وبالتّالي كلّ ما هو في الحس الباطن يجري بلا توقّف؛ 2) ولكي نعرض التّغيّر بوصفه حدسًا يتناسب مع أفهوم السّببيّة يجب أن نتّخذ الحركة، أي التّغيّر في المكان مثلًا؛ وعلى هذا النّحو فقط يمكننا أن نحدس التّغيّرات التي لا يمكن لأيّ فاهمة محضة أن تفهم إمكانها. فالتغيّر هو ربط التّعيّنات التي يضادّ واحدها الآخر تناقضيًا في وجود شيء واحد بعينه، فكيف يمكن أن ينتج عن حالة معطاة في الشّيء نفسه حالة أخرى مضادّة للأولى؟ هذا ما لا يمكن ليس فقط لأيّ عقل أن يجعله مفهومًا من دون مثَل، بل ليس بوسعه أن يجعله مفهومًا من دون حدس. وهذا الحدس هو حدس حركة نقطة في المكان يسمح لنا وجودها وحده في مواضع مختلفة (بوصفه تعاقبًا لتعيّنات مضادة) بحدس التّغيّر بدءًا. ذلك أنّه لكي يمكننا، فيما بعد أن نتفكّر التّغيّرات الباطنة، يجب أن نتصوّر الزّمان من حيث هو صورة الحس الباطن بيانيًا على غرار خطّ، والتغيّر الباطن بمثابة رسم لهذا الخطّ (بالحركة)؛ ويجب من ثمّ أن نتصوّر وجودنا المتعاقب في حالات مختلفة من خلال حدس خارجيّ. والسبب الخاصّ لذلك هو أن كلّ تغيّر يفترض شيئًا دائمًا في الحدس حتى من أجل أن يُدرَك وحسب كتغيّر، وأنّه لا يوجد على الإطلاق أيّ حدس دائم في الحس الباطن. أخيرًا لا يمكن لمقولة الاشتراك من حيث إمكانها أن تُفهم قطّ بمجرّد العقل ولا يمكن من ثمّ أن نرى الواقع الموضوعيّ لهذا الأفهوم من دون حدس، وحقًا من دون حدس خارجي في المكان. إذ كيف نريد أن نفكّر إمكان أن توجد عدة جواهر بحيث يمكن أن ينتج عن وجود الواحد شيء ما في وجود الآخر (بوصفه مسبَّبًا) وبالتبادل، وأن نفكّر إذن: لأنّه يوجد في الأوّل شيء ما، يجب أن يوجد أيضًا شيء ما في الآخر لا يمكن فهمه بمجرّد وجود هذا الاخر؟ ذاك ما يستلزمه بالفعل الاشتراك، لكن ذلك ما لا يمكن فهمه قطّ بالنسبة إلى أشياء معزولة بعضًا عن بعض من حيث قوامها. وهكذا فقد كان ب. لَيبنِتْس حاجة إلى إله للتوسّط بين جواهر العالم، حيث نعتها بالاشتراك، إنّما من حيث تفكّرها فاهمة وحسب، لأنّ الاشتراك بدا له بحقّ غير قابل للفهم باستمداده من مجرّد وجودها. لكن يمكننا بسهوله بالغة أن نتصوّر (نفهم) إمكان الاشتراك (للجواهر كظاهرات) إذا ما تصوّرناه في المكان، وبالتّالي في الحدس الخارجي. ذلك أنّ المكان يتضمّن سلفًا وقبليًّا علاقات خارجيّة صورية كشروط لإمكان العلاقات الواقعيّة (في الفعل ورد الفعل وبالتّالي في الاشتراك).- ويمكننا كذلك أنّ نبيّن بسهولة أنّ إمكان الأشياء كمقادير، وأنّ الواقعيّة الموضوعيّة لمقولة الكمّ بالتّالي، لا يمكن أن تُعرَض إلّا في الحدس الخارجي لكي تطبّق من ثمّ على الحس الباطن بوساطة ذلك الحدس وحسب. لكن، تجنّبًا للتطويل، يجب أن أترك الأمثلة إلى تفكّر القارئ.

كل هذه الملاحظة، هي عظيمة الأهمّيّة، ليس لتأكيد دحضنا السّابق للمثاليّة وحسب بل بخاصّة، عندما يدور الكلام على معرفة أنفسنا بمجرّد الوعي الباطن وفي تعيين طبيعتنا، من دون اللّجوء إلى حدوس أمبيريّة خارجيّة، لكي نظهر حدود إمكان تلك المعرفة.

والخلاصة الأخيرة لكلّ هذا الفصل هي إذًا: إنّ جميع مبادئ الفاهمة المحضة ليست سوى مبادئ قبليّة لإمكان

التّجربة، وإنّ كلّ القضايا التأليفيّة القبليّة هي على صلة بالتجربة وحدها، وإنّ إمكانها يستند كليًّا إلى تلك الصّلة.

132 يمكن أن نتصوّر بسهولة ليْسَ المادّةِ، لكنّ القدماء لم يستنتجوا من ذلك عرضيّتها. لكن، حتى تبدُّل حالة من أحوال الشّيء من الأيس إلى الليس وهو ما فيه يقوم كل تغيّر، لا يُثبت قط حدوث تلك الحالة بنوع من تحقّق نقيضها. وعلى سبيل المثال، لا يُثبت سكون الجسم، الذي يلي حركته، حدوثَ حركته بمجرّد كون السكون ضد الحركة، ذلك أن الضّدّ الواحد لا يضاد هنا الآخر إلّا منطقيًا وليس واقعيًا. وكان يجب أن نثبت أنّه بدلًا من كون الجسم في حركة في وقت سابق كان يمكن له أن يكون في ذلك الوقت ساكنًا. بذلك كان سيثبت حدوث حركته وليس بكونه ساكنًا فيما بعد، لأنه على هذا النّحو، يمكن للضدين كلّ الإمكان أن يقوما واحدها والآخر.

الباب الثّالث في مبدأ تفريق جميع المواضيع بعامّة إلى فَيْنُمانات ونومينات

لم نتجول في بلاد الفاهمة المحضة، ولم ننظر إلى كلّ قسم فيها بعناية وحسب، بل لقد اجتزناها أيضًا وعَيَّنّا لكلّ شيءٍ فيها موقعَه. لكنّ هذه البلاد جزيرة حصرتها الطّبيعة في حدود ثابتة، وهي بلاد الحقيقة (يا للاسم الفاتن!) التي يحيط بها أوقيانوس واسع عاصف هو المقرّ الحقيقيّ للترائي، حيث توهم كثرة الضّباب المتلبّد وكثرة الجليد الذي يذوب أو يكاد، ببلاد جديدة. وهي إذ تزيّن آمالًا فارغة للملّاح التّائق إلى الاكتشاف، تدفع به إلى مغامرات لا يملك لها ردًّا، ولا يمكنه مع ذلك أنّ يصل بها مرّة إلى نهايتها. فقبل أن نخوض هذا البحر بكلّ أبعاده لنطمئن إلى أن ثمّة شيئًا يرتجى منه، يجدر بنا أن نلقي نظرة على خارطة البلاد التي نوشك أن نغادرها، وأن نسأل أولًا ما إذا يمكن، بحال من الأحوال، أن نكتفي بما تتضمّنه، أو ما إذا كنّا مرغمين على أن نكتفي به في حال لم يكن هناك أيّ أرض أخرى يمكن أن نرسو عليها، وأن نسأل ثانيًا بأيّ صفة نمتلك هذه البلاد وكيف يمكن أن ندفع عنها رغم الدّعاوى المعادية. وعلى الرّغم من أنّنا قد أجبنا بشكل وافٍ عن هذه الأسئلة في سياق التّحليلات. فإنّ مراجعة موجزة لحلولها يمكن أن تقوّي القناعة بها بتوحيد آونتها في نقطة واحدة.

لقد رأينا أنّ كلّ ما تستمدّه الفاهمة من ذاتها من دون أن تستعيره من التّجربة لا يمكن أن يفيدها إلّا في الاستعمال التجريبيّ وحده. فمبادئ الفاهمة المحضة سواء كانت إنشائيّة قبليًّا (كالمبادئ الرّياضيّة) أم تنظيميّة وحسب (كالمبادئ الدّيناميّة)، لا تتضمّن سوى ما يمكن أن نسمّيه الشّيْم المحض للتجربة الممكنة، لأنّ هذه لا تستمدّ وحدتها إلّا من الوحدة التأليفيّة التي تضفيها الفاهمة أصليًا وتلقائيًا على تأليف المخيّلة بالصلة مع الإبصار، والتي يجب أن تكون على صلةٍ معها وتوافقٍ، قبليًّا، جميعُ الظّاهرات بوصفها معطيات من أجل معرفة ممكنة. لكن، على الرّغم من أنّ هذه القواعد الفاهميّة ليست صائبة وحسب بل تشكّل أيضًا مصدر كلّ صواب أعني كلّ مطابقة لمعرفتنا مع «المواضيع» لأنّها تتضمّن مبدأ إمكان التّجربة بوصفها مجمل كلّ المعرفة التي يمكن أن تعطى فيها مواضيع، فإنه يبدو لنا مع ذلك أنّه لا يكفي أن نعرض وحسب ما هو صائب، بل يجب أيضًا أن نعرض ما نرغب في أن نَعْلَمه. فإذا لم نتعلّم من هذا المبحث النّقدي أكثر مما كنا نقوم به تلقائيًّا في الاستعمال محض الأمپيريّ للفاهمة من دون مثل هذا البحث الدّقيق فإن

النّفع المستمدّ منه سيبدو غير مكافئ للجهود المبذولة. لكنْ، مع أنّه يمكن الإجابة، إنه ليس ثمّة جرأة أكثر ضررًا لتوسيع معرفتنا من تلك التي تريد دائمًا أن تعلم فائدة الأبحاث قبل الشّروع بها، وحتى قبل التّمكّن من تكوين أيّ فكرة عن تلك الفائدة حتى لو كانت بادية للعيان، فإن ثمّة نفعًا يمكن جعله مفهومًا وعزيزًا على قلب أبطأ التّلامذة فهمًا وأقلهم حماسًا لمثل هذا البحث المجاوِز. ذلك أنّ الفاهمة، المنصرفة إلى مجرّد الاستعمال الأمپيريّ حيث ليس عليها أن تفكّر في مصادر معرفتها الخاصّة، ومع أنّها قد تتقدّم بشكل جيّد، تظلّ عاجزة عن شيء واحد، أعني عن أن تعيّن لنفسها حدود استعمالها، وأن تعرف ما يمكن أن يوجد داخل كلّ فلكها أو خارجه لأنّه يلزمها من أجل ذلك كلّ الأبحاث المعمقة التي قمنا بها بالضبط. لكن، إذا لم تتمكن من أنّ تميّز ما إذا كانت بعض الاسئلة تقع في نطاقها أم لا، فإنّها لن تكون واثقة من حقوقها وملكيتها، ولن يمكنها إلّا أنّ تتوقع كثير من التّأنيب للعودة إلى جادة الصّواب فيما لو استمرّت (ولا مفر من ذلك) بتجاوز حدود مجالها والتيه في الباطل والرَّوَغان.

فأنْ لا يمكن للفاهمة أن تستعمل كلّ مبادئها القبليّة، بل كلّ أفاهيمها إلّا استعمالًا أمپيريّا وليس استعمالًا مُجاوِزًا قطّ، فتلك لعمري قضيّة ذات نتائج عظيمة فيما لو اقتنعنا بها. فالاستعمال المجاوِز لأفهوم في مبدأ ما يعني هذا: إنّه على صلة بالأشياء بعامّة وفيّاها، أما الاستعمال الأمپيريّ فيعني أنّه على صلة بمجرّد ظاهرات أي بمواضيع تجربة ممكنة. ويتضح أنّ هذا الاستعمال الأخير وحده ممكن في جميع الحالات، من هذا: لكلّ أفهوم يلزم أولًا الصّورة المنطقيّة للأفهوم (للتفكير) بعامّة، ويلزم ثانيًا إمكان أن يُعطى له موضوع هو على صلة به. ومن دون هذا الأخير سيكون بلا معنى وخاليًا من أيّ مضمون رغم أنّه قد يظلّ متضمّنًا لوظيفة منطقيّة من أجل تطليع أفهوم من بعض المعطيات. والحال، إنّ الموضوع لا يمكن أن يُعطى لأفهوم إلّا في الحدس، بل حتى عندما يكون الحدس المحض ممكنًا قبليًّا وسابقًا على أيّ موضوع، فإنّه لا يمكنه أن يحظى بموضوعه، وبالتّالي بصدقيّة موضوعيّة إلّا بالحدس الأمپيريّ الذي هو مجرّد صورة له. فكل الأفاهيم، مع كلّ مبادئها، وأيًا كانت قبليّة إمكانها هي إذًا ذات صلة بحدوس أمپيريّة، أعني بمعطيات من أجل تجربة ممكنة. ومن دون ذلك لن يكون لها أي صدقيّة موضوعيّة بل ستكون مجرّد لعب للمخيّلة أو الفاهمة مع تصوّراتهما الخاصّة. ولنأخذ مثلًا أفاهيم الرّياضة فننظر إليها في حدوسها المحضة: للمكان ثلاثة أبعاد، بين نقطتين يمكن أن نخطّ خطًّا واحدًا مستقيمًا وحسب... الخ. فعلى الرّغم من أنّ جميع هذه المبادئ، ومن أنّ تصوّر الموضوع الذي يشتغل به هذا العلم، تتولّد في الذهن على نحو قبليّ تمامًا، فإنّها لا تعني شيئًا على الإطلاق إذا لم يكن بإمكاننا أن نظهر دلالتها في الظّاهرات (في المواضيع الأمپيريّة). ولذا فإنّه من الضروريّ أن نجعل الأفهوم حسّيا، أعني أن نبيّن في الحدس «موضوعًا» يتناسب معه، إذ من دون ذلك سيظلّ الأفهوم بلا معنى133 (كما يقال) أي من دون دلالة. وتلبّي الرّياضة هذا المطلب برسم الشّكل الذي هو ظاهرة ماثلة للحواسّ (وإن كان يتولّد قبليًّا). ويبحث أفهوم الكمّ في هذا العلم بالذات عن مسند له ومعنى في العدد، أما هذا ففي الأصابع أو في الخطوط والنقاط المطروحة أمام النّاظر. ويبقى أنّ الأفهوم يتولّد قبليًّا أبدًا مع المبادئ أو الصّيغ التأليفيّة النّاجمة عن تلك الأفاهيم، إلّا أنّه لا يمكن أن يُبحَث في نهاية الأمر عن استعمالها أو عن صلتها بما يدعى مواضيع إلّا في التّجربة التي إمكانها متضمّن قبليًّا في تلك المبادئ (من حيث الصّورة).

وأن يكون الأمر على هذا النّحو مع كلّ المقولات وكلّ المبادئ المؤلّفة عنها، ذاك ما يتضح من أنه لا يمكننا أن نعرِّف، حقًّا، أيًا منها، أعني لا يمكن أن نجعل إمكان «موضوع» ها مفهومًا، من دون العودة إلى شروط الحساسِيَة ومن ثمّ إلى صورة الظّاهرات التي يجب أن تقتصر عليها اقتصارها على مواضيعها الخاصّة والوحيدة. إذ عندما نرفع هذا الشّرط ترتفع كلّ دلالة، أعني كلّ صلة مع الشّيء، ولا يبقى أيّ مَثَل يمكن أن يجعلنا ندرك ما هو مفكَّر أصلًا تحت مِثْل هذه الأفاهيم.

لا يمكن لأحد أن يشرح أفهوم الكمّ بعامّة إلّا بشيء من هذا القبيل: إنه تعيّن لشيء يمكن من خلاله أن نفكّر كم مرّة تقوم الوحدة فيه. لكنّ هذا الـ«كمّ مرّة» يتأسّس على التّكرار المتعاقب، ومن ثمّ على الزّمان والتأليف (للمتجانس) في الزّمان. ولا يمكن أن نفسّر «الواقع» بالتضاد مع «النفي» إلّا بتصوّر زمن (بوصفه مجمل كلّ الكون) يكون إما ممتلئًا بهذا الواقع وإما فارغًا. فلو أهملت الدّوام (الذي هو وجود في كلّ زمن) فإنه لن يبقى لي، من أجل أفهوم الجوهر، سوى التصوّر المنطقيّ للحامل الذي أظنّ أني أحققه بتصوّري شيئًا يمكن أن يوجد فقط كحامل (من دون أن يكون محمولًا على شيء). لكني لست فقط لا أعرف الشّروط التي بموجبها تختص هذه الميزة المنطقيّة بشيء ما، بل إني لا أرى ماذا أفعل بها، ولا يسعني أن أستنتج منها أيّ شيء لأنّه، من خلالها لا يتعيّن أيّ «موضوع» لاستعمال ذلك الأفهوم، ولا نعلم قطّ إذن ما إذا كان هذا الأفهوم يدلّ على شيء ما في محلّ ما. أما أفهوم السّبب (إذا ما أهملت جانبًا الزّمان الذي فيه يعقب شيء شيئًا وفقًا لقاعدة) فإني لن أجد مقولته المحضة أكثر من أنّ ثمّة شيئًا يمكن أن نستدلّ منه على وجود شيء آخر. ولن يمكن للسبب والمسبَّب أن يتميّز واحدهما من الآخر. ليس هذا وحسب، بل، لأنّ إمكان الاستدلال سوف يتطلّب شروطًا لا أعرف عنها شيئًا، لن يكون للأفهوم أيّ تعيّن يشير إلى كيف يلائم موضوعًا ما. وصحيح أن المدعو مبدأ «كل حادث له سبب» يتصرّف بكثير من الصّلف كما لو كان له فِيّاه كرامته الخاصّة، إلّا أنّي لو سألتكم ماذا تعنون بحادث وأجبتموني: ما ليسه ممكن، فإني أودّ أن أعلم كيف تريدون أن تعرفوا إمكان هذا الليس إذا لم تتصوّروا تعاقبًا في سلسلة الظّاهرات، وفي هذا أيسًا يعقب ليسًا (أو العكس) ومن ثمّ تبدّلًا. لأنّ القول: إن ليس الشّيء أمر غير متناقض ذاتيًا، هو استشهاد سقيم بشرط منطقيّ هو، مع أنّه ضروريّ للأفهوم، أبعد من أنّ يكفي للإمكان الحقيقي. ذلك أنّه يمكنني أن أنسخ بالفكر كلّ الجواهر الموجودة من دون أن أقع في التّناقض، لكن لا يمكنني قطّ أن أستدلّ من ذلك على الحدوث الموضوعيّ لوجودها، أعني على إمكان ليسها هو فِيّاه. أمّا بالنسبة إلى أفهوم الاشتراك، فمن السّهل أن نفهم أنه لما كانت مقولات الجواهر المحضة وكذلك مقولات السّببيّة لا تعرَّف تعريفًا يعيّن «الموضوع»، فإنّ السّببيّة المتبادلة في الصّلة بين الجواهر بعضًا مع بعض (بالتبادل134) لا تعرَّف أيضًا. ولم يستطع أحد بعد أن يعرِّف الإمكان والوجود والضرورة إلّا بتحصيل حاصل فاضح إذا أردنا أن نستمدّ تعريفها من الفاهمة المحضة وحسب، لأنّ إحلال الإمكان المنطقيّ للأفهوم (إمكان يقع عندما لا يتناقض الأفهوم ذاتيًا) محلّ إمكان الأشياء المجاوِز (الذي يقع عندما يتناسب موضوع مع الأفهوم) هو وهم لا يمكن أن يَخدع أو يُرضي إلا غير المجرّبين135.

وعليه فإنه مما لا شك فيه أن استعمال الأفاهيم المحضة لا يمكن أن يكون، مرّة، مُجاوِزًا بل هو أبدًا أمبيريّ، وأن مبادئ الفاهمة المحضة يمكن أن تكون على صلة بمواضيع الحواسّ وفقًا للشروط العامّة لتجربة ممكنة وحسب، إنّما لا يمكن أن تكون قطّ على صلة بأشياء بعامّة (بصرف النّظر عن الطّريقة التي نحدسها بها).

عن التّحليلات المجاوِزة إذًا هذه المحصلة المهمّة: تبيان أنّ الفاهمة لا يمكن أن تفعل قبليًّا أكثر من أنّ تستبق صورة تجربة ممكنة بعامّة؛ وأنه لا يمكنها البتّة، حيث إنّ ما ليس بظاهرة لا يمكن أن يكون موضوع تجربة، أن تتخطّى تخوم الحساسِيَة التي بها وحدها تعطي لنا المواضيع؛ وأن مبادئها هي مجرّد مبادئ لاستعراض الظّاهرات. والاسم الطّنان للأنطولُجيا التي تدّعي معرفة قبليّة تأليفيّة بالأشياء بعامّة في مذهب سِسْتامي (وبمبدأ السّببيّة مثلًا) يجب أن يخلي المحل لاسم متواضع، هو تحليل الفاهمة المحضة وحسب.

التّفكير هو الفعل الذي يقوم على إقامة صلة بين حدس معطى وموضوع. فإذا لم يكن نمط هذا الحدس معطى بأيّ طريقة يكون الموضوع مُجاوِزًا وحسب، ولا يكون للأفهوم الفاهميّ سوى استعمال مُجاوِز هو وحدة التّفكير في متنوّع بعامّة. فمن خلال مقولة محضة مجرّدة من كلّ شروط الحدس الحسّي، وهو الوحيد الممكن لنا، لا يمكن أن يتعيّن إذن

أيّ «موضوع»، بل ستكون المقولة مجرّد تعبير بأنماط مختلفة عن التّفكير في «موضوع» بعامّة. ويلزم أيضًا لاستعمال الأفهوم وظيفة للحاكمة بها يدرج موضوع تحت هذا الأفهوم، ويلزم من ثمّ على الأقلّ الشّرط الصّوريّ الذي بموجبه يمكن لشيء ما أن يُعطى في الحدس. فإذا ارتفع شرط الحاكمة هذا (الشيْم)، فإن كلّ إدراج سيرتفع؛ إذ لن يكون ثمّة شيء معطى يمكن إدراجه تحت الأفهوم. فالاستعمال محض المجاوِز للمقولات ليس في الواقع استعمالًا وليس له موضوع معيّن أو قابل للتعيّن من حيث الصّورة. وينتج عن ذلك أنّ المقولة المحضة لا تكفي للحصول على مبدأ تأليفيّ قبليّ، وأن مبادئ الفاهمة المحضة هي ذات استعمال أمپيريّ فقط وليس البتّة مُجاوِزًا، وأنّه خارج حقل التّجربة الممكنة لا مبادئ تأليفيّة قبليّة في أيّ محلّ.

وقد يكون إذن من الحكمة القول: للمقولات المحضة، من دون الشّروط الصّوريّة للحساسِيَة، دلالة محض مُجاوِزة، إنّما ليس لها استعمال مُجاوِز، لأنّ مثل هذا الاستعمال هو ممتنع فِيّاه، إذ يفتقر إلى كلّ شروط الاستعمال (في الأحكام) أعني إلى كلّ الشّروط الصّوريّة لإدراج ما يدعى موضوعًا تحت هذه الأفاهيم. وحيث إنّه يجب أن لا يكون لها إذن فيما لو عزلت عن كلّ حساسِيَة (كمجرّد مقولات محضة) أي استعمال أمپيريّ ولا يمكن أن يكون لها كذلك استعمال مُجاوِز، فلن يكون لها إذن أيّ استعمال، أعني، لا يمكن أن تطبّق على ما يدعى موضوعًا. وهي بالأحرى مجرّد الصّورة المحضة لاستعمال الفاهمة بالنظر إلى المواضيع بعامّة وإلى التّفكير، من دون أن يكون بالإمكان أن نفكّر بها وحدها أي «موضوع» أو نعيّنه.

إلّا أنّه يوجد هنا في الأساس وهم يصعب تجنّبه. فالمقولات لا تتأسّس، من حيث مصدرها، على الحساسِيَة كالصورتين الحدسيتين: المكان والزمان؛ ويبدو إذن أنها مؤهلة لتطبيق يتخطّى كلّ مواضيع الحواسّ. إلّا أنّها ليست بدورها سوى صور فكريّة تتضمّن فقط القدرة المنطقيّة على أن توحّد قبليًّا في وعي المتنوّع المعطى في الحدس؛ فإذا ما انتزعنا منها الحدس الوحيد الممكن لنا فسيكون لها من الدّلالة أقل أيضًا مما لتلك الصّور الحسّية المحضة التي بها يُعطى لنا على الأقلّ «موضوع»، في حين أنّ الطّريقة الخاصّة بفاهمتنا في ربط المتنوّع لا يعني شيئًا على الإطلاق إن لم نضف إليها ذلك الحدس الذي فيه وحده يمكن أن يُعطى هذا المتنوّع. ومع ذلك عندما نسمّي مواضيع معيّنة، من حيث هي ظاهرات، جواهر حسّية (فَيْنُمانات)136 مفرقين بين طريقتنا في حدسها وقوامها فِيّاها، فإننا نكون قد نوينا أن نضادّها نوعًا ما إمّا بتلك المواضيع منظورًا إليها من حيث قوامها فِيّاها على الرّغم من أنّنا لا نحدسها به، وإمّا بأشياء أخرى ممكنة ليست قطّ «مواضيع» لحواسّنا، وأن نسمّيها من حيث هي مواضيع مفكّرة فقط بالفاهمة، جواهر فاهميّة (نومينات)137 . والآن يُسأل ما إذا كان يمكن لأفاهيمنا الفاهميّة المحضة أن تكون ذات دلالة بالنظر إلى هذه الأخيرة، وأن تكون نوعًا من المعرفة بها؟

لكن سرعان ما يحضر هنا لَبْس قد يحدث سوء فهم كبير؛ فالفاهمة عندما تنظر إلى موضوع في صلة ما وتسميه مجرّد فَيْنُمان، فإنها تصنع أيضًا في الوقت نفسه خارج هذه الصّلة، تصوّرًا عن موضوع فِيّاه وتتصوّر عندها أنه يمكنها أيضًا أن تصطنع أفاهيم لمثل هذا الموضوع. وحيث إنّ الفاهمة لا تعطي أيّ أفاهيم سوى المقولات، فإن الموضوع بهذا المعنى الأخير، على الأقلّ، يجب أن يكون بالإمكان تفكيره بوساطة تلك الأفاهيم الفاهميّة المحضة. وهكذا تنجر الفاهمة إلى عدّ الأفهوم غير المتعيّن البتّة الذي عن جوهر فاهميّ من حيث هو شيء ما بعامّة خارج حساسيتنا، بمثابة أفهوم متعيّن عن كائن يمكن أن نعرفه بطريقة ما بالفاهمة.

وعندما نفهم بنومين شيئًا من حيث هو ليس ب« موضوع» لحدسنا الحسّي مهملين جانبًا طريقتنا في حدسه، فإن هذا الشّيء سيكون عندها نومينًا بالمعنى السّالب. لكن لو فهمنا بذلك «موضوع» حدس لا– حسّي فسنسلّم بنمط

خاصّ من الحدس العقلي، إنّما لن يكون حدسًا لنا ولن يمكننا أيضًا أن نرى إمكانه، وسيكون نومينًا بالمعنى الموجب.

والحال، إنّ الأسطقسيّات هي معًا نومينيّات138 بالمعنى السّالب، أعني تعليم الأشياء التي على الفاهمة أن تفكّرها من دون تلك الصّلة بنمط حدسنا، ومن ثمّ لا كمجرّد ظاهرات بل كأشياء هي فِيّاها؛ لكنّ الفاهمة تفهم معًا أنّه لا يمكنها في هذا التّجريد أن تقوم بأيّ استعمال لمقولاتها في هذه الطّريقة من النّظر إلى الأشياء، لأنّه ليس للمقولات من دلالة إلّا بالنسبة إلى وحدة الحدوس في المكان والزمان، أي أنه لا يمكنها أن تعيّن قبليًا هذه الوحدة نفسها بأفاهيم ربط كلّية إلّا بسبب مثاليّة المكان والزمان وحسب. فحيث لا يمكن أن توجد وحدة الزّمان هذه، أي في النومين، يتوقّف كليًّا كلّ استعمال للمقولات وكلّ دلالة لها، لأنّ إمكان الأشياء نفسها، التي يجب أن تتناسب مع المقولات، لا يمكن أن يُرى قطّ؛ وفي هذا الصّدد لا يمكنني إلّا أنّ أحيل إلى ما قدمته في مطلع الملاحظة العامّة على الباب السّابق. والحال، إنّ إمكان الشّيء لا يثبت قطّ بمجرّد أن أفهوم هذا الشّيء لا يتناقض بل فقط بإسناد أفهوم إلى حدس يتناسب معه. فإذا كنا نريد إذن أن نطبق المقولات على مواضيع من حيث ننظر إليها لا كظاهرات، فيجب علينا أن نضع في أساسها حدسًا آخر غير الحدس الحسّي، وسيكون الموضوع عندها نومينًا بالمعنى الموجب. لكن، بما أنّ مثل هذا الحدس، الذي هو حدس ذهني، يقع خارج قدرتنا المعرفيّة تمامًا، فإن استعمال المقولات لا يمكن بأي شكل أن يمتد ما وراء حدود مواضيع التّجربة. وقد يكون لكائناتنا الحسّية ما يتناسب معها حقًّا من كائنات فاهميّة، وقد يكون ثمّة أيضًا كائنات فاهميّة ليس لقدرتنا الحسّية الحدسية أي صلة بها البتّة، لكن أفاهيمنا الفاهميّة من حيث هي مجرّد صور فكرية لحدسنا الحسّي لن تطالها قط؛ فما نسمّيه نومينًا إذن يجب أن لا يفهم بما هو كذلك إلّا بمعنى سالب.

ولو طرحتُ من المعرفة الأمپيريّة كلّ تفكير (من خلال المقولات) فإنّه لن يبقى أيّ معرفة بأي موضوع، لأنّه لا يفكّر أيّ شيء على الإطلاق بمجرّد الحدس؛ ولا يشكل تأثر الحساسِيَة ذاك في أي صلة للتصوّر بـ«موضوع» ما. وفي المقابل لو انتزعتُ كلّ الحدس فستبقى صورة التّفكير، أعني طريقة تعيين موضوع لمتنوّع حدس ممكن. تمتدّ المقولات إذن، من هذه النّاحية، أبعد من الحدس الحسّي لأنّها تفكّر «مواضيع» بعامّة من دون النّظر إلى الطّريقة الخاصّة (للحساسِيَة) التي يمكن أن تعطى بها. إلّا أنّها لا تعيّن بذلك فلكًا من المواضيع أكبر لأنّه لا يمكننا التّسليم بأنّ مثل هذه المواضيع يمكن أن تعطى لنا من دون أن نفترض نوعًا آخر من الحدس ممكنًا غير الحدس الحسّي؛ وهو ما لسنا مخولّين له البتّة.

وأسمّي أفهومًا احتماليًّا139، الأفهوم الذي لا يتضمّن أيّ تناقض والذي يترابط مع معارف أخرى بوصفه حدًّا لأفاهيم معطاة، إنّما الذي لا يمكن لواقعه الموضوعيّ أن يعرف بأيّ شكل؛ وأفهوم النومين أي الشّيء الذي يجب أن يفكّر بفاهمة محضة فقط، بوصفه لا موضوعًا للحواسّ بل شيئًا فِيّاه ليس متناقضًا البتّة، لأنّه لا يمكن ان نزعم عن الحساسِيَة أنّها نوع الحدس الوحيد الممكن. أضف، إنّ هذا الأفهوم ضروريّ كي لا نمدّ الحدس الحسّي حتى الأشياء فِيّاها، وبالتّالي كي نحدّ الصدقيّة الموضوعيّة للمعرفة الحسّية (لأنّ ما تبقى مما لا تطاوله، يسمّى لذلك نومينات للإشارة إلى أن تلك المعارف لا يمكن أن يتسع مجالها لكلّ ما تفكّره الفاهمة). أخيرًا ليس من الممكن رؤية إمكان مثل هذه النومينات، وخارج فلك الظّاهرات ليس سوى نطاق فارغ (بالنسبة إلينا)؛ أعني إنّ لدينا فاهمة تمتدّ احتمالًا أبعد من هذا الفلك، إلّا أنّه ليس لدينا حدس أو حتى أفهوم لحدس ممكن يمكن أن يعطينا مواضيع خارج حقل الحساسِيَة، فيسمح للفاهمة أن تستعمل إخباريًا فيما يتعدّى الحساسِيَة. فأفهوم النومين هو إذًا مجرّد أفهوم حدّي، يَحُدّ من ادعاءات الحساسِيَة، وليس له سوى استعمال سالب إذًا. إلّا أنّه ليس خرافة اعتباطية بل يترابط على العكس مع محدوديّة الحساسِيَة من دون أن يمكنه مع ذلك إقامة شيء إيجابيّ خارج نطاقها.

إنّ تقسيم المواضيع إلى فَيْنُمانات ونومينات، والعالم إلى عالم حسّي وعالم فاهميّ، لا يمكن إذن أن يقبل بمعنى موجب على الرّغم من أنّه يمكننا التّسليم، من دون شك، بتقسيم الأفاهيم إلى حسّية وعقليّة، لأنّه لا يمكن أن نعيّن أي موضوع لهذا الأخيرة، ولا أن نعطيها من ثمّ أي صدقيّة موضوعيّة. فعندما نبتعد عن الحواسّ، كيف نريد أن نجعل من المفهوم أنّ مقولاتنا (التي ستكون الأفاهيم الوحيدة المتبقيّة للنومينات) ما زالت تعني شيئًا أينما كان؟ إذ حتى تكون على صلة بشيء ما، يجب أن يُعطى لها أكثر من وحدة التّفكير، أعني أنه يجب أن يكون لدينا أيضًا حدس ممكن يمكن أن تطبّق عليه. فأفهوم النومين منظورًا إليه كمجرّد أفهوم احتمالي، يبقى رغم ذلك لا مقبولًا وحسب بل لا بدّ منه كأفهوم يضع حدودًا للحساسِيَة، لكنّه لن يكون عندها موضوعًا معقولًا خاصًّا لفاهمتنا، بل إنّ فاهمة، ينتمي هو إليها، هي نفسها احتمال، أعني: احتمال أن تعرف موضوعها لا قوليًا بالمقولات بل حدسيًّا بحدس لا حسّي، بحيث لا يمكننا أن نصطنع أدنى تصوّر عن إمكانها. والحال، إنّ فاهمتنا تحظى بهذه الطّريقة بتوسّع سالب، أعني إنّها لا تكون محدودة بالحساسِيَة بل تكون بالأحرى هي التي تحدّها عندما تسمّي الأشياء فِيّاها (لا من حيث هي ظاهرات) نومينات. لكنّها سرعان ما تضع أيضًا حدودًا لذاتها: أن لا تعرف النومينات من خلال المقولات وبالتّالي أن لا تفكّرها إلّا تحت اسم شيء مجهول.

إلّا أنّني أجد في كتابات المحدثين استعمالًا مختلفًا تمامًا لتعبيريْ العالم المحسوس والعالم المعقول140 بمعنى يختلف كليًّا عن معنى القدماء، الأمر الذي ليس فيه أيّ صعوبة حقًّا، إنّما الذي لا نصادف فيه أيضًا سوى لغو فارغ. فبحسب هذا الاستعمال، استحسن بعضهم أن يسمّي الظّاهرات من حيث هي محدوسة، عالم الحواسّ، ومن حيث يفكّر ترابطها بموجب قوانين فاهميّة كلّية، عالم الفاهمة. ويمثل علم الفلك النّظريّ، الذي يعرض محصلة مراقبة السّماء المنَجّمة وحسب، العالم الأول، وفي المقابل يمثل علم الفلك التّأملي (المشروح وفق سِسْتام العالم الكوبرنيقي مثلًا أو وفق قوانين الجاذبية النيوتنيّة) العالم الثّاني أي العالم المعقول. لكنّ مثل هذا الخلط اللّفظي هو مجرّد خدعة سفسطية يلجأ المرء إليها للتهرب من سؤال صعب بأن يُسخّف معناه بحسب راحته؛ ومع أنّ العقل والفاهمة يستعملان بالنسبة إلى الظّاهرات، فإن السّؤال هو هل يكون لها استعمال أيضًا عندما يكون الموضوع لا. ظاهرة (نومينًا)؛ وإنّما هو يؤخذ بها المعنى عندما يفكّر فيه كمجرّد معقول، أعني كمعطى للفاهمة وحسب، وليس البتّة للحواسّ. والسؤال هو إذًا: هل هناك، خارج الاستعمال الأمپيريّ للفاهمة (وحتى في التصوّر النيوتنيّ لبنيان العالم) استعمال مُجاوِز يمكن أن ينطبق على النومين انطباقه على موضوع؟ عن هذا السّؤال كنّا قد أجبنا بالنفي.

فعندما نقول إذن: الحواسّ تصوّر لنا المواضيع كما تظهر وتصوّرها الفاهمة كما هي، يجب أن لا نفهم هذا التّعبير الأخير بمعنى مُجاوِز بل بمعنى أمپيريّ فقط، وهو: كيف يجب أن تُتصوّر في التّرابط الشّامل للظّاهرات بوصفها مواضيع للتجربة، وليس بحسب ما تكون خارج الصّلة بتجربة ممكنة، وبالتّالي بالحواسّ بعامّة، أي بوصفها مواضيع للفاهمة المحضة؛ إذ إنّ هذا يبقى أبدًا مجهولًا لدينا، بل يبقى مجهولًا لدينا أيضًا ما إذا كانت مثل هذه المعرفة المجاوِزة (الغريبة)141 ممكنة إطلاقًا، وعلى الأقلّ من حيث تقع تحت مقولاتنا العادية. فلا يمكن أن تعيّن الفاهمة والحساسِيَة عندنا مواضيع إلّا بربطهما. وعندما نفصلهما يكون لدينا حدوس من دون أفاهيم، أو أفاهيم من دون حدوس، وفي الحالتين تصوّرات لا يمكن أن ننسبها إلى موضوع متعيّن.

وإذا كان ما زال أحدهم، بعد كلّ هذه الإيضاحات، يتردّد في التّخلّي عن الاستعمال محض المجاوِز للمقولات، فليحاوِل أن يستعملها في مزعم تأليفيّ واحد – إذ إنّ المزعم التّحليلي لا يذهب بالفاهمة بعيدًا. وهي من حيث لا تهتم بهذا الأخير إلّا بما سبق أن فُكّر في هذا الأفهوم، تترك من دون بتّ مسألة ما إذا كان هذا الأفهوم فِيّاه على صلة بالموضوع، أم كان يعني فقط وحده التّفكير بعامّة (التي تُهمل تمامًا الطّريقة التي قد يُعطى بها الموضوع)؛ ويكفيها أن

تعلم ماذا يوجد في أفهومها، وسيّان لديها إلى ماذا يعود الأفهوم – وليحاوِل إذن هذا الأمر مع مبدأ تأليفيّ، ومُجاوِز مزعوم مِثل (كلّ ما يكون يوجد كجوهر أو كتعيّن ملازم له) و(كلّ حادث يوجد كمسبَّب لشيءٍ آخر أي لسببه) ... الخ. لكني أسأله، من أين يريد أن يأخذ هذه القضايا التأليفيّة حين يجب أن تصدق الأفاهيم لا بالنسبة إلى تجربة ممكنة بل إلى أشياء فِيّاها (نومينات)؟ وأين ذلك الثّالث اللّازم أبدًا للقضيّة التأليفيّة من أجل أن يربط فيها الأفاهيم التي ليس بينها أيّ قربى منطقيّة (تحليلية) بعضًا ببعض؟ إنّه لا يمكنه أن يدلّل على قضيّته قطّ، وأكثر من ذلك لا يمكنه البتّة أن يسوّغ لنفسه إمكان مثل هذا الزّعم المحض من دون الاستعانة بالاستعمال الفاهميّ الأمپيريّ ومن دون التّخلي نهائيًا بذلك عن الحكم المحض المتحرّر من الحس. فأفهوم مواضيع محضة ومحض معقولة هو أفهوم فارغ كليًّا من كلّ مبادئ تطبيقها لأنّه لا يمكن تخيّل أيّ طريقة لكيف يجب أن تعطى. والفكرة الاحتمالية التي تترك لها، مع ذلك، المجال مفتوحًا، تصحّ فقط كمكان فارغ لحصر المبادئ الأمپيريّة من دون أن تتضمّن أو تملك «موضوعًا» آخر للمعرفة خارج فلك تلك المبادئ.

133 Sinn ohne = أو من دون حس (م. و.).

134 commercium.

135 بكلمة واحدة: كل هذه الأفاهيم لا يمكن أن تسوّغ بشيء ولا يمكن أن ندلّل على إمكانها المتحقق فيما لو أهملنا جانبًا كل حدس حسي (الوحيد الذي لدينا)، ولن يبقى لدينا عندها سوى الإمكان المنطقي أي كون الأفهوم (الفكرة) ممكنًا الذي ليس مدار المسألة لأن المطلوب معرفة ما إذا كان الأفهوم على صلة ب«موضوع» وما إذا كان بالتّالي يعني شيئًا ما.

136 phaenomena.

137 noumena.

138 = تعليم النّومينات (م. و.).

139 problematisch ، يعني احتمالي بحسب لوحة أحكام الجهة: - احتمالي – إخباري – يقيني. واستطرادًا problema = احتمال، في الكلام على احتمال وجود فاهمة حدسيّة، (انظر لاحقًا). لا علاقة إذًا لهذه المعاني ب. إشكال وإشكاليّ (وإشكاليّة: كذا!) الدّارجة عند معظم النّقَلة (م. و.).

140 يجب أن لا نستبدل هذا التّعبير بتعبير العالم الذهني كما جرت العادة في البيان الألماني، لأن المعارف وحدها هي عقليّة أو حسية. أما ما لا يمكنه أن يكون إلّا «موضوعًا» لضرب من ضروب الحدس، وشيئًا من الأشياء إذًا فيجب أن يسمى (رغم خشونة اللفظ)(*) معقولًا أو محسوسًا.

(*) إشارة إلى صعوبة اللفظ الألماني intelligibel = معقول بدل intellektuel = عقليّ (م. و.).

141 أو غير المألوفة ausserordentliche وقد قرأها بعضهم aussersinntliche = غير الحسية (م. و.).

تذييل

في لَبْس أفاهيم التفكّر جرّاء

خلط استعمال الفاهمة الأمپيريّ باستعمالها المجاوِز

ليس للتفكّر142 أيّ شغل مع المواضيع نفسها كي يحصل مباشرةً على أفاهيم عنها، بل هو حالة الذهن التي فيها نتهيأ بدءًا لاكتشاف الشّروط الذاتيّة التي بموجبها يمكن أن نصل إلى الأفاهيم. وهو وعي علاقة تصوّرات معطاة بمصادرنا المعرفيّة المختلفة، وعيًا يمكن من خلاله وحده أن تُعيَّن علاقة بعضها ببعض تعيينًا صحيحًا. والسؤال الأوّل الذي يطرح قبل أي معالجة لتصوّراتنا هو: في أي قدرة معرفيّة ينتمي بعضها إلى بعض؟ هل الفاهمة أم الحواسّ، هي التي تقرنها أو تقارن بينها؟ وثمّة كثير من الأحكام نسلّم بها بفعل العادة أو نربطها بفعل الميل؛ وحيث إنّه لا يسبقها، أو يعقبها على الأقلّ، أيُّ تفكّر على سبيل النّقد، فإنها تُعدّ بمثابة أحكام أصلها في الفاهمة. وليس بكلّ الأحكام حاجة إلى تفحّص، أعني إلى الانتباه إلى مبادئ صوابها؛ لأنّها عندما تكون يقينية من دون توسّط مِثل: «بين نقطتين لا يوجد سوى خطّ واحد مستقيم» لا يمكننا أن نشير بصددها إلى علامة للصواب أقرب من تلك التي تعبّر هي عنها. لكن كلّ الأحكام، بل كلّ مقارنتها بها حاجة إلى تفكّر، أعني إلى أن نميّز إلى أيّ ملكةٍ معرفيّة تنتمي الأفاهيم المعطاة. والفعل الذي به أقرّب بين التصوّرات بعامّة والملكة المعرفيّة التي توجد فيها – والذي به أميّز ما إذا كانت مقارنةً، في ما بينها، بانتمائها إلى الفاهمة المحضة أم إلى الحدس الحسّي – أسمّيه التفكّر المجاوِز. أما العلاقات التي يمكن فيها للأفاهيم أن ينتمي بعضها الى بعض في حالة ذهنيّة واحدة، فهي علاقات التّوحُّد143 والتنوّع، التّوافق والتنابذ، الجوّانيّ والبرّانيّ، وأخيرًا ما يُعيَّن والتعيين (المادّة والصورة). وتعيين هذه العلاقات تعيينًا صحيحًا، يستند إلى معرفة ما إذا كانت الحساسِيَة أم الفاهمة هي الملكة المعرفيّة التي فيها ينتمي بعضها إلى بعض ذاتيًا. ذلك أنّ اختلاف هاتين الملكتين يحدث فرقًا كبيرًا في الطّريقة التي يجب أن نفكّر بموجبها تلك العلاقات.

قبل إصدار أحكام موضوعيّة، نقارن الأفاهيم كي نصل إلى التّوحُّد (توحُّد عدة تصوّرات تحت أفهوم واحد) من أجل أحكام كلّية، أو التنوّع من أجل إنتاج أحكام جزئيّة؛ وإلى التّوافق الذي ينتج أحكامًا موجبة، أو التّنابذ الذي

يُعطى أحكاما سالبة... الخ. ولهذا السّبب يجب علينا، على ما يبدو، أن نسمّي الأفاهيم المعيّنة أفاهيم مقارنة144. لكن حيث إنّه يمكن أن يكون للأشياء علاقة مزدوجة بملكتنا المعرفيّة، أعني بالحساسِيَة وبالفاهمة، عندما تتعلّق المسألة لا بالصور المنطقيّة بل بمضمون الأفاهيم، أعني بمعرفة ما إذا كانت الأشياء نفسها متوحّدة أم متنوّعة، وما إذا كانت متوافقة أم متنابذة؛ وحيث إنّ الطّريقة التي ينتمي بها بعضها إلى بعض، تخضع للموضع الذي إليه تنتمي، فإن التفكّر المجاوِز، أعني التفكّر في علاقة التصوّرات المعطاة بواحد من نمطي المعرفة، يمكنه وحده أن يعيّن علاقتها في ما بينها؛ ومعرفة ما إذا كانت الأشياء متوحِّدة أم متنوّعة، وما إذا كانت متوافقة أم متنابذة، لا يمكن أن تُبتّ مباشرة انطلاقًا من الأفاهيم نفسها بمجرّد المقارنة145 ، بل بأن نميّز أولًا النّمط المعرفي الذي إليه تنتمي بوساطة التفكّر المجاوِز. وقد يمكن القول إذن إن التفكّر المنطقيّ هو مجرّد مقارنة لأنّنا فيه نصرف النّظر نهائيًا عن ملكة المعرفة التي إليها تنتمي التصوّرات المعطاة التي يجب أن تعامل إذن، من حيث تجد مستقرّها في الذهن، كمتجانسة؛ إلّا أنّ التفكّر المجاوِز (الذي يعود إلى الأشياء إيّاها) يتضمّن مبدأ إمكان مقارنة التصوّرات مقارنة موضوعيّة، إذًا تفكُّر مختلف جدًّا عن التفكّر الآخر، لأنّ الملكة المعرفيّة التي إليها تنتمي التصوّرات ليست هي نفسها في الحالتين. والتفكّر المجاوِز واجب لا يمكن أن يُعفى منه من يريد أن يُصدِر على الأشياء حكمًا قبليًّا ما. ونريد الآن أن نتناول هذا التفكّر، وسيفيدنا ذلك في إلقاء كثير من الضّوء على تعيين عمل الفاهمة الخاص.

١. التّوحّد والتنوّع. عندما يمثل موضوع لنا مرّات عدّة، إنّما في كلّ مره مع التّعيّنات الباطنة نفسها (الكيف والكمّ)، يكون، إذا ما صلح كموضوع للفاهمة المحضة، هو هو، وهو هو بالضبط دائما ولا يكون كثيرًا بل شيئًا واحد (هو هو عدديّا)146؛ أما إذا كان ظاهرة147، فإن المسألة لا تعود مسألة مقارنة أفاهيم بل مهما كانت الظّاهرة هي هي من هذه النّاحية، فإن تنوّع الأمكنة التي تحتلها في وقت واحد هو مبدأ كافٍ للتنوّع العددي لموضوع (الحواسّ) نفسه. ففي نقطتي ماء يمكن أن نهمل كليًّا كلّ تنوّع باطن (في الكيف أو الكمّ) ويكفي أن نحدس بهما معًا في موضعين متنوّعيْن كي نراهما عدديًّا متنوّعتين. وقد عدّ ليبْنِتس الظّاهرات بمثابة أشياء فِيّاها وبالتّالي بمثابة معقولات، أعني بمثابة مواضيع للفاهمة المحضة (على الرّغم من أنّه أعطاها اسم الظّاهرات بسبب غموض تصوّراتها) ولذا كان مبدأه في اللّامتمايزات(مبدأ هويّة اللّامتمايزات)148 مبدأ لا جدال فيه بالطبع؛ لكن بما أنّها مواضيع للحساسِيَة، وبما أنّ الفاهمة ليس لها بصددها أيّ استعمال محض بل مجرّد استعمال أمبيريّ، فإن الكثرة والتنوّع العددي باديان من خلال المكان نفسه كشرط للظّاهرات الخارجيّة. ذلك أنّ أيّ جزء من المكان على الرّغم من أنّه مشابه تمامًا ومساوٍ لجزء آخر، فإنه يقع خارجه، وهو بذلك بالضبط جزء مختلف عن الجزء الأوّل ويضاف إليه ليشكل مكانًا أكبر، ويجب أن يكون الأمر نفسه على هذا النّحو من ثمّ بالنسبة إلى كلّ ما هو في مواضع مختلفة في المكان، أيًا كان شبهه وأيًا كانت مساواته من جهة أخرى.

٢. التّوافق والتنابذ. عندما لا يُتصوّر الواقع إلّا بالفاهمة المحضة (الواقع النوميني)149، لا يمكن أن نفكّر تنابذًا بين الوقائع، أعنى أن نفكّر علاقة من مثل أن تكون مربوطة في حامل واحد و ينسخ بعضها نتائج بعض، ومن مثل 3-3 = صفر. وعلى العكس، فإن الواقع في الظّاهرة150 يمكن بالطبع أن يحمل تنابُذًا، بين الوقائع، ويمكن لواحد من بين تلك الوقائع المتّحدة في حامل واحد أن يُعدم كليًّا أو جزئيًا نتيجة للآخر على غرار قوّتين محرّكتين على خط مستقيم بحيث تجذبان أو تدفعان نقطة ما في اتّجاهين مختلفين، أو أيضًا على غرار لذّة توازي ألما.

٣. الجوّانيّ151 والبرّانيّ. في موضوع من مواضيع الفاهمة المحضة، وحده جوّانيّ ذاك الذي ليس بينه وبين شيء مختلف عنه أيّ صلة (من حيث الوجود). وعلى العكس فإن التّعيّنات الباطنة، لجوهرٍ ظاهرةٍ في المكان، ليست سوى علاقات. والجوهر نفسه ليس، بأسره، سوى مجموعة من مجرّد علاقات152. فالجوهر في المكان، لا نعرفه إلّا من

خلال القوى التي هي فاعلة فيه، إمّا لكي تشدّ قوى أخرى (الجذب) أو لكي تمنعها من الدّخول (النبذ وال لا-انخراق) ولا نعرف خصائص أخرى تشكّل أفهوم الجوهر الذي يظهر في المكان والذي نسمّيه مادّة. وعلى العكس فإن كلّ جوهر بوصفه «موضوعًا» للفاهمة المحضة، يجب أن يكون له تعيّنات وقوى باطنة تعود إلى الواقع الجوّانيّ. لكن ما الذي يمكن أن أفكّره بمثابة أعراض باطنة إن لم يكن ذاك الذي يقدّمه لي حسّي الباطن، أعني ما هو نفسه تفكير أو ما شابهه؟ وهكذا جعل ليبنتس من جميع الجواهر إذ تصوّرها بمثابة نومينات، بل جعل من عناصر مادية - بعد أن طرح منها بالفكر كلّ ما يمكن أن يدلّ على إضافة برّانيّة، وطرح بالتّالي التّركيب أيضًا - ذوات بسيطة تتمتّع بملكات تصوّرية، وبكلمة: مونادات.

4. المادّة والصورة: وهما أفهومان يصلحان كأساس لكلّ تفكّر آخر لشدّة ارتباطهما الوثيق بكلّ استعمال للفاهمة، وتعني المادّة ما يتعيَّن بعامّة والصورة ما يعيِّن (وكلاهما بالمعنى المجاوِز) لأنّنا نهمل جانبًا كلّ فارق في ما هو معطى وفي الطّريقة التي بها يتعيّن. وقديمًا كان المناطقة يسمّون العامّ مادّة والاختلافَ النّوعيّ صورة. وفي كلّ حكم يمكن أن نسمّي الأفاهيم المعطاة مادّة منطقيّة (للحكم) وعلاقة هذه الأفاهيم (بوساطة الرّابطة) صورة للحكم. وفي كلّ كائن، عناصره المكوّنة153 هي مادّته؛ والطريقة التي بها تقترن هذه العناصر في شيء هي صورته. أضف، إنّه بالنسبة إلى الأشياء بعامّة، كان الواقع اللّامحدود يعد بمثابة مادّة كلّ إمكان، أما حدّه (النفي) فيعد بمثابة الصّورة التي بها يتميّز شيء من الأشياء الأخرى وفقًا لأفاهيم مُجاوِزة. ذلك أنّ الفاهمة تطلب أولًا أن يكون الشّيء معطى (على الأقلّ في الأفهوم) حتى يمكن تعيينه بطريقة ما. وهكذا تتقدّم المادّة على الصّورة في أفهوم الفاهمة المحضة، ولذا يسلّم ليْبنِتس أولًا بالأشياء (المونادات) ومن ثمّ بملكتها التصوّرية جوّانيًا كي يؤسس عليها من بعد علاقتها البرّانيّة واشتراك حالتها (أعني التصوّرات). وعليه لم يكن المكان والزمان ممكنين، الأوّل إلّا بعلاقة الجواهر، والثاني إلّا باقتران تعيّناتها فيما بينها كمبادئ ونتائج. وكان يجب أن يكون الأمر على هذا النّحو بالفعل لو أن الفاهمة المحضة كان بإمكانها أن تكون على صلة لا متوسّطة بالمواضيع، ولو كان المكان والزمان تعيّنات للأشياء فِيّاها. لكن لما كانا مجرّد حدسين حسّييْن بهما نعيّن كلّ المواضيع بوصفها ظاهرات وحسب، فإن صورة الحدس (بوصفها قوامًا ذاتيًا للحساسِيَة) ستتقدّم على كلّ مادّة (الإحساسات)، وسيتقدّم من ثمّ المكان والزمان على كلّ الظّاهرات وكلّ معطيات التّجربة، ويجعلان بالأحرى هذه المادّة ممكنة. ولم يكن بإمكان الفيلسوف العقلانيّ أن يقبل بأن تسبق الصّورة الأشياء نفسها وأن تعيّن إمكانها كذلك؛ وكان ذلك رفضًا مشروعًا تمامًا لأنّه ينطلق من أنّنا نحدس الأشياء كما هي (وإنْ بتصوّر غامض). لكن بما أنّ الحدس الحسّي هو شرط ذاتيّ خاصّ كليًّا ويؤسّس قبليًّا كلّ إدراك، وبما أنّ صورته أصلية، فإنّ الصّورة معطاة مستقلة بذاتها، ومن الخطأ الظنّ أن المادّة (أو الأشياء نفسها التي تظهر) يجب أن تكون أساسًا (كما كنّا سنحكم بمجرّد أفاهيم) بل إنّ إمكانها يفترض بالأحرى حدسًا صوريًّا معطى (الزمان والمكان).

ملاحظة حول لَبْس أفاهيم التفكُّر

اسمحوا لي أن أسمّي موضعًا مُجاوِزًا الموقع الذي نعيّنه لأفهوم إنْ في الحساسِيَة أو في الفاهمة المحضة. وعلى هذا النّحو، سيشكل الحكمُ على الموقع الذي يرجع إلى كلّ أفهوم بحسب تنوّع استعماله، والإرشادُ إلى تعيين موضع لكلّ من الأفاهيم وفقًا لقواعد، سيشكّلان الطّوبيقا المجاوِزة؛ وهي تعليم سنحترز به جذريًا من أخاديع الفاهمة المحضة ومن الأوهام النّاتجة عنها. وذلك لأنّه يميّز دائمًا إلى أي ملكة معرفيّة تنتمي الأفاهيم أصلًا. ويمكن أن نسمّي أيّ أفهوم وأيّ عنوان تدخل تحته معارف عدة، موضعًا منطقيًا. وعلى هذا تتأسّس طوبيقا أرسطو المنطقيّة التي كان يمكن للفصحاء والخطباء أن يستخدموها للبحث، تحت عناوين معيّنة للفكر، عن أفضل ما يلائم المادّة المقترحة ليماحكوا به مع ظاهر من التّعمّق، أو يثرثروا فيُطنِبوا.

وعلى العكس، إن الطّوبيقا المجاوِزة لا تتضمّن سوى العناوين السّابقة الاربعة لكلّ مقارنة أو تمييز؛ وهذه العناوين تتميّز من المقولات في أنها لا تعرض الموضوع وفق أفهومه (كمًا وواقعًا) بل تعرض فقط مقارنة التصوّرات، السّابقة على أفاهيم الأشياء، في كلّ تنوّعها. لكن بهذه المقارنة حاجة بدءًا إلى تفكّر، أعني إلي تعيين للموضع الذي تنتمي إليه تصوّرات الأشياء المقارنة لمعرفة ما إذا كانت الفاهمة المحضة هي التي تفكرّها أم أن الحساسِيَة هي التي تعطيها في الظّاهرة.

ويمكن أن نقارن منطقيًّا الأفاهيم من دون أن نهتمّ بمعرفة إلى أين تنتمي «مواضيعها»: إلى الفاهمة بوصفها نومينات، أم إلى الحساسِيَة بوصفها فَيْنُمانات؛ لكن، إذا أردنا بهذه الأفاهيم الوصول إلى المواضيع، فإنه يلزمنا بدءًا تفكّر مُجاوِز يعيّن لأيّ ملكة معرفيّة يجب أن تكون مواضيع، للفاهمة المحضة أم للحساسِيَة. ومن دون هذا التفكّر سأستعمل تلك الأفاهيم استعمالًا غير آمن البتّة، وستتولّد مبادئ تأليفيّة متوهّمة لن يقرّها العقل النّقدي، بل ستستند فقط إلى لَبْس مُجاوِز، أعني إلى خلط الموضوع الفاهميّ المحض بالظاهرة.

ولأنّ ليبنتس الشّهير قد افتقر إلى هذه الطّوبيقا المجاوِزة وانخدع بالتّالي بالتباس الأفاهيم التفكّرية، فقد أقام سِسْتاما ذهنيًا للعالم أو هو ظنّ بالأحرى أنّه يعرف القوام الجوّانيّ للأشياء بمقارنة جميع المواضيع بالفاهمة وبأفاهيم تفكيرها الصّوريّة المجرّدة وحسب. وتزودنا لوحة أفاهيمنا التّفكُّريّة بميزة غير متوقعة، إذ تظهر للعيان الطّابع المميّز لمذهبه في كلّ أجزائه، ومعًا المبدأ الموجّه لطريقة التّفكير الخاصّة تلك، التي لا تستند إلّا إلى سوء فهم. فقد قارن جميع الأشياء فيما بينها بوساطة الأفاهيم وحسب، فكان من الطّبيعي أن لا يجد تنوّعات غير تلك التي تميّز بها الفاهمة أفاهيمها المحضة بعضًا من بعض؛ ولم يَعُدَّ شروط الحدس الحسّي التي تحمل معها تنوّعاتها الخاصّة شروطًا أصلية، لأنّ الحساسِيَة لم تكن عنده سوى نمط تصوّري غامض وليس مصدرًا خاصًّا للتصوّرات؛ وكانت الظّاهرة عنده تصوّرًا للشيء فِيّاه، إنّما تصوّر يختلف من حيث الصّورة المنطقيّة عن المعرفة بالفاهمة، لأنّه يُدخل في أفهوم الشّيء، جرّاء افتقاره المعهود إلى التّحليل، خليطًا معينًا من التصوّرات الإضافيّة التي تعرف الفاهمة كيف تعزلها عنه. وبكلمه واحدة: كان ليْبنِتس يُعقلِن الظّاهرات كما كان لُكْ يحسّس جميع الأفاهيم الفاهمة في سِسْتامه النّوغوني154 (لو سُمح لي باستخدام هذه التّعابير)، أعني، إنه لم يعدّها سوى أفاهيم تفكّرية أمپيريّة إنّما مجرّدة. وبدلًا من النّظر إلى الفاهمة والحساسِيَة كمصدرين للتصوّرات مختلفين تمامًا إنّما كمصدرين لا يمكن أن يحكما على الأشياء بصدق موضوعي إلّا باقترانهما، اكتفى كلّ واحد من هذين الرّجلين العظيمين بمصدر من المصدرين كان في رأيه على صلة بالأشياء فِيّاها، في حين كان المصدر الآخر لا يفعل سوى أنّ يخلط تصوّرات المصدر الأوّل أو أن ينسقها.

كان ليْبنِتس يقارن إذن، وفي الفاهمة وحسب، مواضيع الحواسّ بعدها أشياء بعامّة.

أولًا: من حيث يجب أن تحكم عليها بوصفها متوحّدة أو متنوّعة. وحيث لم يكن نصب عينيه سوى أفاهيم تلك المواضيع وليس موقعها في الحدس الذي يمكن أن تعطي المواضيع فيه وحسب، وحيث لم يُعِر أيّ اهتمام إذًا لموضع تلك الأفاهيم المجاوِز (ما إذا كان يجب أن يعدّ الموضوع بين الظّاهرات أو بين الأشياء فِيّاها)، كان لا بدّ له من أنّ يوسّع مبدأه في اللّامتمايزات، الذي يصدق فقط على أفاهيم الأشياء بعامّة، لجعله يطاول أيضًا مواضيع الحواسّ (عالم الظّاهرات)155، ولا بدّ من أنّ يظنّ أنّه بذلك قد وسّع توسيعًا غير يسير معرفة الطّبيعة. وبالطبع، لا يمكنني أن أعدّ أيّ نقطة ماء مختلفة عن نقطة أخرى، إذا كنت أعرفها كشيء فِيّاه وفق كلّ تعيّناتها الباطنة، وإذا كان أفهومها هو هو أفهوم كلّ نقطة أخرى، لكن إذا كانت هذه النّقطة ظاهرة في المكان، فإن موضعها لن يكون في الفاهمة (بين الأفاهيم) وحسب بل في الحدس الحسّي الخارجي (في المكان) وستكون جميع المواضع الفيزيائيّة حيادية تمامًا بالنسبة إلى التّعيّنات

الباطنة للأشياء ويمكن للموضع = (ب) أن يستقبل شيئًا شبيهًا ومساويًا تمامًا لشيء آخر قائم في موضع = (أ) تمامًا كما يمكنه ذلك مهما كان الشّيء الأوّل مختلفًا تمامًا في الباطن عن الثّاني. فتنوّع المواضع بحد ذاته ومن دون شروط أخرى يجعل تعدّد الأشياء بوصفها ظاهرات وتميّزها، لا ممكنين وحسب، بل ضروريّان أيضًا. وهذا القانون في الظّاهر ليس قانونًا للطّبيعة، إنه فقط قاعدة تحليليّة لمقارنة الأشياء بمجرّد أفاهيم.

ثانيًا: إن المبدأ القائل: إن الوقائع (في حكم الإيجاب) لا تتناقص البتّة منطقيًّا بعضًا مع بعض: هو مبدأ صادق كليًّا من حيث علاقة الأفاهيم، إلّا أنّه لا يعني شيئًا على الإطلاق لا بالنسبة إلى الطّبيعة ولا بالنسبة إلى شيء فِيّاه (ليس لدينا عنه أيّ أفهوم) أينما كان، ذلك أنّ التّنابُذ الواقعيّ يوجد في كلّ مرّة يكون فيها «أ — ب» = «صفر»، أعني واقعة مربوطة بأخرى في حامل واحد بحيث ينسخ الواحد فعل الآخر، الأمر الذي تظهره للعيان دائمًا جميع العوائق وكلّ ردود الفعل في الطّبيعة التي يجب أن تسمّى من حيث تعتمد على القوى: (وقائع ظاهرات)156، ويمكن للميكانيكا العامّة نفسها أن تُظهر في قاعدة قبليّة الشّرط الأمپيريّ لهذا التّنابُذ بالنظر إلى تضاد الاتّجاهات، وهو شرط لا يعني شيئًا قطّ لأفهوم الواقع المجاوِز. وعلى الرّغم من أنّ السّيد ليْبنِتس لم يعلن ذلك المبدأ بكلّ الإطناب الذي يليق بمبدأ جديد، فقد استخدمه من اجل مزاعم جديدة، وأدخله أخلافه صراحة في مذهبهم اللّيْبنِتسي— الڤولفي؛ وبحسب هذا المبدأ: كلّ الشّرور مثلًا ليست سوى مسالب، لأنّ السّالب هو وحده الذي يناقض الواقع (الأمر الذي هو صادق حقًّا في مجرّد أفهوم شيء بعامّة إنّما ليس في الأشياء بوصفها ظاهرات). ويرى أتباعه كذلك، أنّه ليس من الممكن وحسب بل أيضًا من الطّبيعي أن يجمعوا في جوهر واحد كلّ الواقع من دون أن يخشوا أي تنابُذ لأنّهم لا يعرفون أي تنابُذ آخر غير التّناقض (الذي به ينسخ أفهوم الشّيء عينه) وينسون تنابُذ الضّيِّر المتبادل الحاصل عندما ينسخ سببٌ واقعيّ مسبَّب سببٍ آخر، لأنّنا لا نعثر على شروط تصوّر هذا التّنابُذ إلّا في الحساسِيَة.

ثالثًا: ليس لمونادولجْيا ليْبنِتس من مبدأ آخر سوى أنّ هذا الفيلسوف كان ينظر إلى الفرق بين الجوّانيّ والبرّانيّ بالعلاقة مع الفاهمة وحسب، ويرى أن على الجواهر بعامّة أن يكون لها شيء جوّانيّ وحرّ إذًا من كلّ العلاقات الخارجيّة، ومن ثمّ أيضًا من التّركيب. فالبسيط هو إذًا أساس جوّانيّ الأشياء فِيّاها، لكنّ جوّانيَّ حالتها لا يمكن أن يقوم في الموضع والهيئة والملامسة والحركة (تعيّنات هي كلّها علاقات برّانيّة) ولا يمكن أن ننسب إلى الجواهر من ثمّ أيّ حالة باطنة إلّا تلك التي نعيّن بها نحن حسّنا باطنًا، أعني حالة التصوّرات. وهكذا أقيمت المونادات التي يجب أن تشكل المادّة الأولية للعالم بأسره، إنّما التي تقوم قوّتها الفاعلة فقط في تصوّرات لا فعل لها أصلًا إلّا فِي ذاتها.

لكن، جرّاء ذلك أيضًا، وجب على مبدأ اشتراك الجواهر الممكن فيما بينها أن يكون تناغمًا مسبقًا، ولم يمكنه أن يكون تأثيرًا فيزيائيًا. إذ بما أنّ كلّ شيء لا شغل له إلّا مع الجوّانيّ، أي مع تصوّراته، فإنّ حالة تصوّرات جوهر لم يمكن لها، إطلاقا، أن تكون مربوطة ربطًا فاعلًا مع حالة جوهر آخر، بل كان يجب سبب ثالث يؤثّر عليها جميعًا ليجعل حالاتها تتناسب فيما بينها؛ وذلك لا بعناية ظرفيّة مبذولة في كلّ حالة خاصّة157، بل بوحدة مثال سبب يصدق في كلّ الحالات، ومنه عليها أن تتلقّى جميعها، بموجب قوانين كلّية، وجودها وديمومتها ومن ثمّ تناسبها المتبادل.

رابعًا: يصدر مذهبه الشّهير في الزّمان والمكان، الذي يُعَقْلِن صورتيَ الحساسِيَة هاتين، عن خداع التفكّر المجاوِز نفسه حصرًا: فإذا أردت أن أتصوّر بمجرّد الفاهمة علاقات الأشياء البرّانيّة، فإن ذلك لا يمكن أن يحصل إلّا بوساطة أفهوم تفاعلها المتبادل. وإذا كان عليّ أن أربط حالة شيء بعينه بحالة أخرى، فإن ذلك لا يمكن أن يحصل إلّا وفق نسق المبادئ والنتائج. وعلى هذا النّحو، كان ليْبنِتس يتصوّر المكان بمثابة نسق معيّن في اشتراك الجواهر، والزمان بمثابة التّسلسل الدّينامي لحالاتها. إلّا أنّه كان يعزو ما يبدو أنهما يتضمّنانه من خاصّ ومستقل في الأشياء، إلى غموض

هذين الأفهومين اللّذين يجعلاننا نرى ما هو مجرّد صورة للعلاقات الدّيناميّة بمثابة حدس خاصّ قائم فِيّاه وسابق على الأشياء نفسها. كان المكان والزمان إذًا الصّورة العقلية لاقتران الأشياء فِيّاها (للجواهر وحالاتها). لكن الأشياء كانت جواهر معقولة158. وكان يريد مع ذلك أنّ يجعلنا نحسب هذه الأفاهيم بمثابة ظاهرات، لأنّه لم يكن يولي الحساسِيَة أي نمط حدسي خاصّ، بل كان يبحث في الفاهمة عن كلّ التصوّرات بما فيها التصوّر الأمبيريّ للأشياء، فلا يترك للحواسّ إلّا بؤس مهمّة خلط تصوّرات الفاهمة وتشويهها.

لكن حتى لو أمكننا أن نقول عن الأشياء فِيّاها قولًا تأليفيًّا بالفاهمة المحضة (وهو أمر ممتنع على أيّ حال) فإن ذلك لا يمكن أن ينطبق بأيّ حال على الظّاهرات التي لا تصوّر الأشياء فِيّاها. يجب إذن في هذه الحالة الأخيرة، أن لا أقارن قطّ، في التفكّر المجاوِز، أفاهيمي إلّا بموجب شروط الحساسِيَة، فلا يكون المكان والزمان تعيّنات للأشياء فِيّاها بل للظّاهرات؛ وما يمكن أن تكونه الأشياء فِيّاها لا أعلمه وليس بي حاجة إلى أن أعلمه لأنّه لا يمكن لأيّ شيء أن يحضر لديّ على غير ما هو عليه في الظّاهرة.

وأنحو النّحو نفسه أيضًا مع الأفاهيم التفكّرية الأخرى. فالمادّة هي جوهر فَيْنُمان159، وما يلائمها باطنًا أبحث عنه في كلّ أرجاء المكان الذي تحتله وفي كلّ الآثار التي تحدثها والتي لا يمكن بالطبع أن تكون إلّا ظاهرات للحواسّ الخارجيّة. ليس لدي إذًا أيّ شيء جوّانيّ بالمطلق، بل شيء باطن نسبيًّا يتركّب هو نفسه من علاقات خارجيّة. لكن ما يكون في المادّة جوّانيًّا بالمطلق وفق الفاهمة المحضة هو أيضًا مجرّد خرافة؛ لأنّ المادّة ليست في أي محلّ موضوعًا للفاهمة المحضة، أما «الموضوع» المجاوِز الذي قد يكون أساس هذه الظّاهرة التي نسمّيها مادّة، فهو مجرّد شيء ما لا يمكن أن نفهم قطّ ما هو، حتى لو أمكن لأحد أن يقول لنا ذلك. ذلك أنّنا لا يمكن أن نفهم سوى ذاك الذي يستدعي شيئًا، في الحدس، يتناسب مع ألفاظنا. وحين نشكو من «أننا لا نرى جوّانيّ الأشياء قط» بمعنى أننا لا نفهم بالفاهمة المحضة ما يمكن للأشياء التي تظهر لنا أن تكون عليه فِيّاها، فإن شكوانا ستكون غير عادلة البتّة وغير معقولة، لأنّها تطالب بأن نقدر على معرفة الأشياء، أي على حدسها من دون مساعدة الحواسّ، وبأن يكون لدينا من ثمّ قدرة معرفيّة مختلفة تمامًا عن قدرة الانسان ليس فقط بالدرجة بل بالحدس والنمط، وبأن علينا إذًا أن لا نكون أناسًا بل كائنات لا يمكن حتى أن نقول عنها إن كانت ممكنة ولا بأيّ حال، كيف هي مكوّنة. إنّ ملاحظة الظّاهرات وتحليلها هما ما يدخلنا إلى باطن الطّبيعة ولا يمكننا أن نعرف إلى أيّ حد يمكن أن يوصلانا على مر الزّمن. أما هذه الأسئلة المجاوِزة التي تتخطّى الطّبيعة، فلا يمكننا قطّ ورغم كلّ شيء أن نجيب عنها حتى عندما تنكشف الطّبيعة بكاملها أمامنا، لأنّه لم يُعط لنا أن نلاحظ ذهننا الخاص بحدس آخر غير حدس حسّنا الباطن. إذ إنّ فيه إنّما يكمن سرّ أصل حساسيتنا. والصلة التي بينها وبين «الموضوع»، وما يشكل الأساس المجاوِز لهذه الوحدة هما، بلا شك، سرّان أعمق مما يمكن لنا – نحن الذين لا نعرف أنفسنا إلّا عبر الحس الباطن وإلّا كظاهرة من ثمَّ – أن نستعمل من أداةٍ لبحثنا تصلح فقط للعثور من جديد وأبدًا على الظّاهرات التي نريد مع ذلك أنّ نكتشف سببها غير الحسّي.

وما يقدّمه هذا النّقد، للاستدلالات المستمدّة من مجرّد أفعال تَفكُّر، من فائدة جلى، هو أنّه يبيّن بوضوح بطلان كلّ الاستدلالات التي نقيمها عن المواضيع بمقارنتها فيما بينها بالفاهمة وحسب، وأنّه يؤكد معًا نقطة كنا قد شددنا عليها بخاصّة: على الرّغم من أنّ الظّاهرات ليست مُدرجة كأشياء فِيّاها بين «مواضيع» الفاهمة المحضة، فإنّها تبقى مع ذلك الوحيدة التي تجد فيها معرفتنا واقعًا موضوعيًا، أعني حدسًا يناسب الأفاهيم.

عندما نتفكّر منطقيًّا وحسب، نقارن فقط أفاهيمنا فيما بينها في الفاهمة لمعرفة ما إذا كان أفهومان يتضمّنان الأمر نفسه، وما إذا كانا متناقضين أم لا، وما إذا كان شيء ما متضمّنًا بشكل باطن في الأفهوم أو مضافًا إليه؛ وأيّهما

معطى وأيّهما يجب أن لا يصدق إلّا كنمط تفكير للأفهوم المعطى. لكن عندما أطبّق هذه الأفاهيم على موضوع بعامّة (بالمعنى المجاوِز) من دون أن أعيّنه أكثر من ذلك ومن دون أن أقول ما إذا كان موضوعًا للحدس الحسّي أو للحدس الذهني، تبرز على الفور حدود (لمنعنا من الخروج من الأفهوم) تمنع كلّ استعمال أمپيريّ وتثبت بذلك بالذات أنّ تصوّر موضوع ما كشيء بعامّة ليس غير كاف وحسب، بل، إنّه، من دون تعيّن حسّي لهذا الموضوع وبمعزل عن أي شرط أمپيريّ، متنابذ ذاتيًّا أيضًا، وإنه يجب إذن إمّا إهمال كلّ موضوع (في المنطق)، وإما تفكيره، في حال التّسليم به، وفق شروط الحدس الحسّي؛ وإنّ المعقول يتطلّب من ثمّ حدسًا خاصًّا جدًا لا نملكه، وإنّه لا شيء بالنسبة إلينا بسبب ذلك. وفي المقابل أيضًا لا يمكن للظّاهرات أن تكون مواضيع فِيّاها. إذ عندما أفكّر مجرّد أشياء بعامّة، فإن تنوّع العلاقات البرّانيّة لا يمكن بالطبع أن يشكل تنوّعًا للأغراض نفسها بل يفترضه بالأحرى؛ وعندما لا يختلف أفهوم الواحد منها جوّانيًّا عن أفهوم الآخر أيّ اختلاف، فإني لا أفعل سوى أنّ أضع شيئًا واحدًا بعينه في علاقات متنوّعة. إلى ذلك، بإضافة مجرّد إثبات موجب (واقع) إلى آخر، يزداد الموجب ولا شيء يُحسم منه أو يُطرح؛ وعليه لا يمكن للواقعيّ في الأشياء بعامّة أن يكون متناقضًا... الخ.

* * *

وتؤثّر أفاهيم التفكُّر بسبب من سوء الفهم، كما بيّنا، على الاستعمال الفاهميّ تأثيرًا يصل إلى حد أنّها قد أدّت بأحد أنبه الفلاسفة جميعًا إلى تخيّل سِسْتام للمعرفة العقليّة يحاول تعيين مواضيعه من دون تدخل الحواسّ. ولذلك بالضبط، فإنه من المفيد جدًا أن نَبْسُط السّبب الخادع للّبْس تلك الأفاهيم المؤدية إلى مبادئ خاطئة، من أجل أن نعيّن للفاهمة حدودًا موثوقة وآمنة.

ويجب القول بالطبع: إن ما يلائم أفهومًا أو يناقضه كليًّا يلائم كلّ الجزئي المتضمّن تحت ذلك الأفهوم أو يناقضه؛ «يقال على الكل أو لا يقال على أيّ واحد»160؛ إلا أنّه سيكون من الخلف أن نعدّل هذا المبدأ المنطقيّ كي نجعله يقول: إن كلّ ما ليس متضمّنًا في أفهوم كلّي، ليس كذلك متضمّنًا في الأفاهيم الجزئيّة المندرجة تحته؛ لأنّ هذه الأخيرة ليست أفاهيم جزئيّة إلّا لأنّها تتضمّن أكثر مما هو مفكّر في الأفهوم الكلي. والحال، إنّ كلّ سِسْتام ليْبنِتس العقليّ مبنيّ في الحقيقة على هذا المبدأ الأخير؛ فهو إذًا ينهار بانهيار هذا المبدأ، مع كلّ ما ينجم عنه من لَبْس في الاستعمال الفاهميّ.

لقد كان مبدأ اللّامتمايزات يتأسّس أصلًا على الافتراض هذا: إذا لم يصادف في أفهوم شيءٍ بعامّة تميّزًا معينًا فإنّنا لا يمكن أن نصادفه أيضًا في الأشياء بالذات، وإنّ جميع الأشياء التي لا تتميّز بعضًا من بعض في أفاهيمها (بموجب الكيف أو الكمّ) هي من ثمّ متوحّدة تمامًا،(واحدة بالعدّ)161. لكن، بما أنّنا، في مجرّد أفهوم شيء ما، نهمل عدّة شروط ضروريّة للحدس، فإنّنا ننظر بتسرع أكيد إلى ما كنا قد أهملناه وكأنّه غير موجود في أيّ محلّ، ولا نقرّ للشيء إلّا بما هو متضمّن في أفهومه.

إن أفهوم قدم مكعب من المكان هو هو إيّاه تمامًا أينما ومهما فكّرته. لكنّ قدمين مكعّبين هما مع ذلك متميّزين في المكان بموضعيهما وحسب (متنوّعين بالعدّ)162؛ وهذين الموضعين هما شرطا الحدس الذي به يُعطى «موضوع» ذلك الأفهوم، وهما لا ينتميان إلى الأفهوم بل إلى الحساسِيَة جملة. وعلى النّحو نفسه، لا يوجد أي تنابُذ في أفهوم الشّيء عندما لا يربط أيّ شيء سالب بشيء موجب، ولا يمكن لمجرّد أفاهيم موجبة أن تحدث أيّ سلب باقترانها. لكن، في الحدس الحسّي، حيث يكون الواقع معطى (الحركة مثلًا)، توجد شروط (اتّجاهات متضادّة) تهمل في أفهوم الحركة بعامّة وتجعل ممكنًا التّنابُذ الذي ليس منطقيًّا بالطبع، لأنّها تقوم على تحويل معطى محض موجب إلى صفر؛ فلا يمكن إذن

القول إنّ كلّ الوقائع تتوافق فيما بينها بفعل أن ليس ثمّة تنابُذ بين أفاهيمها163. أما من حيث مجرّد الأفاهيم، فإن الجوّانيّ هو أسّ جميع العلاقات أو التّعيّنات البرّانيّة. فلو أهملتُ إذًا جميع شروط الحدس وأبقيتُ فقط على أفهوم الشّيء بعامّة، لأمكنني أيضًا أن أهمل كلّ علاقة برّانيّة، ولوجب أن يبقى لدي مع ذلك أفهوم شيء لا يدلّ على أيّ علاقة بل على تعيّنات جوّانيّة وحسب. لكن، يبدو أنّه يترتب على ذلك أنّ يكون في كلّ شيء (جوهر) شيء ما جوّانيّ بالمطلق يسبق جميع التّعيّنات الخارجيّة ويجعلها بدءًا ممكنة، وأن هذا الأسّ هو من ثمّ شيء ما لم يعد يتضمّن أي علاقة برّانيّة، فهو بالتّالي بسيط (لأنّ الأشياء الجسميّة هي أبدًا مجرّد علاقات، وعلى الأقلّ بين أجزائها)؛ وحيث إنّنا لا نعرف من التّعيّنات الجوّانيّة بالمطلق سوى تعيّنات الحس الباطن، فإنه يترتب أيضًا أن يكون هذا الأسّ لا بسيطًا وحسب بل أيضًا متعيّنًا بتصوّرات (وفق مماثلة حسنا الباطن)، أعني أن تكون جميع الأشياء أصلًا، مونادات، أو ماهيات بسيطة ذات تصوّرات. كلّ ذلك سيكون صحيحًا أيضًا لو لم يكن ثمّة شيء ما آخر، غير أفهوم الشّيء بعامّة، يعود إلى الشّروط التي بموجبها وحدها يمكن أن تعطى لنا مواضيع الحدس الخارجي، والتي يهملها الأفهوم المحض. ذلك أنّه يتبين لنا أن ظاهرة دائمة في المكان (الامتداد الذي لا يُخترق) يمكن أن تتضمّن مجرّد علاقات من دون أيّ شيء جوّانيّ بالمطلق، وأن تكون مع ذلك الأس الأوّل لكلّ إدراك خارجي. فبمجرّد أفاهيم لا يمكنني بالتأكيد، من دون أيّ شيء باطن، أن أفكّر برّانيًّا ما، وبالضبط لأنّ أفاهيم العلاقة تفترض أشياء معطاة حتمًا ولا تكون ممكنة من دونها؛ لكن، بما أنّ في الحدس شيئًا ما لا يُقيم البتّة في مجرّد أفهوم شيء بعامّة، وبما أنّ هذا الشّيء ما يزوّدنا بالأسّ الذي لا يمكن أن نعرفه قطّ بمجرّد أفاهيم، أعني يزوّدنا بالمكان الذي، مع كلّ ما ينطوي عليه، يقوم على علاقات محض صوريّة بل حتى واقعيّة، فإنّه لا يمكنني أن أقول: بما أنّه من دون شيء ما جوّانيّ بالمطلق لا يمكن لأيّ شيء أن يتصوّر بمجرّد أفاهيم، فإنه ليس في الأشياء نفسها المندرجة تحت تلك الأفاهيم ولا في حدسها أيّ شيء برّانيّ لا يتأسس على شيء ما جوّانيّ بالمطلق. ذلك أنّنا لو جرّدنا جميع شروط الحدس فإنّه لن يبقى لنا بالتأكيد في مجرّد الأفهوم سوى الجوّانيّ بعامّة وعلاقة أبعاضه المتبادلة التي بها وحدها يكون البرّانيّ ممكنًا. لكن هذه الضّرورة المؤسسة على التّجريد وحسب لا محلّ لها في الأشياء من حيث هي معطاة في الحدس مع تعيّنات تعبر عن مجرّد علاقات من دون أن تكون مؤسسة على شيء جوّانيّ، بالضبط لأنّها ليست أشياء فِيّاها بل ظاهرات وحسب، ولأنّ ما نعرفه عن المادّة هو مجرّد علاقات (وما نسمّيه تعيّناتها الباطنة ليس باطنًا إلّا بالمقارنة). لكن، ثمّة علاقات بينها تقوم بنفسها وتدوم، وبها يُعطى لنا موضوع معيّن. وأن لا يتبقّى لدي شيء، لكي أفكّره إذا ما أهملت تلك العلاقات، فإن ذلك لا يُلغي أفهوم الشّيء بوصفه ظاهرة، ولا حتى أفهوم موضوع بالمجرّد، بل يلغي كلّ إمكان لموضوع يتعيّن بمجرّد أفاهيم، أعني لنومين. وصحيح أنّه من المدهش أن نسمع واحدًا يقول: إن الشّيء يجب أن يقوم بأسره وبشكل كلّي على علاقات؛ إلّا أنّ مثل هذا الشّيء هو أيضًا مجرّد ظاهرة، ولا يمكن قطّ أن يفكّر بوساطة مقولات محضة؛ وهو نفسه يقوم في مجرّد علاقة لشيء ما بعامّة بالحواسّ. كذلك لا يمكننا انطلاقًا من مجرّد أفاهيم أن نفكّر علاقات الأشياء بالمجرّد من دون أن نفكّر الواحد منها بمثابة سبب لتعيّنات الآخر، لأنّ ذاك هو أفهومنا الفاهميّ للعلاقات نفسها. لكن بما أنّنا في هذه الحالة نتجرّد من كلّ حدس، فإننا سنفتقر كليًّا إلى النّمط الذي، بموجبه، يمكن لأبعاض المتنوّع أن تعيّن موضوعها بالتبادل، عنيت إلى صورة الحساسِيَة (المكان)، على الرّغم من أنّه يسبق كلّ سببيّة أمپيريّة.

ولو فهمنا بمواضيع محض معقولة تلك الأشياء المفكَّرة بمقولات محضة من دون أيّ شيْمة من شيمات الحساسِيَة، فإنّها ستكون ممتنعة. إذ إنّ شرط الاستعمال الموضوعيّ لكلّ أفاهيمنا الفاهميّة هو مجرّد نمط حدسنا الحسّي الذي به تعطى لنا المواضيع؛ فلو نزعنا هذا النّمط، فلن تكون تلك الأفاهيم على أيّ صلة بأيّ «موضوع»؛ وحتى لو شئنا أن نسلّم بنمط حدسي آخر غير حدسنا الحسّي، فلن يكون لوظائف فكرنا بالنسبة إليه أيّ دلالة. لكن، لو فهمنا بذلك مجرّد مواضيع

لحدس غير حسّي – ليس لمقولاتنا بالطبع أيّ صدقيّة بصددها، ولا يمكننا قطّ بالتّالي أن نكوّن أيّ معرفة عنها (لا حدسًا ولا أفهومًا) – لوجب بالتأكيد أن نسلّم بالنومينات بالدلالة السّلبية هذه وحسب: إنّها لا تقول شيئًا سوى أنّ نمط حدسنا لا يتصل بالأشياء كلّها، بل فقط بمواضيع حواسّنا، وإنّ صدقيّته الموضوعيّة هي من ثمّ محدودة، وإنّه يبقى مجال بالتّالي لنمط آخر من الحدس، وكذلك أيضًا لأشياء بوصفها «مواضيعه». لكنّ الأفهوم (نومين) سيكون عندها احتماليًا، وبكلام آخر، سيكون تصوّرًا لشيء لا يمكن أن نقول عنه، لا إنّه ممكن ولا إنّه ممتنع، لأنّنا لا نعرف أيّ نمط حدسي غير حدسنا الحسّي، وأيّ نمط أفاهيم غير مقولاتنا، ولأنّ أيًا من هذين النّمطين لا يصلح لموضوع غير حسّي. لا يمكننا إذن أن نوسّع أكثر حقل مواضيع تفكيرنا بشكل إيجابي، فيما يتعدى شروط حساسيتنا، وأن نسلّم خارج الظّاهرات بمواضيع تفكير محض، أعني بنومينات، لأنّ ليس لتلك المواضيع أيّ دلالة إيجابية يمكن أن ندلّ إليها. ذلك أنّه يجب الإقرار إنّ المقولات لا تكفي وحدها لمعرفة الأشياء فِيّاها، وإنها من دون معطيات الحساسِيَة ستكون مجرّد صور ذاتيّة لوحدة الفاهمة، إنّما من دون موضوع. وصحيح أنّ التّفكير ليس بعينه إنتاجًا للحواسّ، وأنه بهذا المعنى لا ينحصر فيها، إلّا أنّه لا يتمتع مباشرة، بسبب من ذلك، باستعمال خاصّ ومحض من دون مساعدة الحساسِيَة، لأنّه سيكون عندها من دون «موضوع»، ولن يمكننا حتى أن نسمّي مثل ذلك «الموضوع» نومينا، إذ إنّ الكلمة (نومين) تعني بالضبط الأفهوم الاحتمالي لموضوع مرشّح لحدس مختلف تمامًا، ولفاهمة مختلفة تمامًا عن فاهمتنا، وفاهمة هي بحد ذاتها من ثمّ احتمال. فالأفهوم نومين ليس إذًا أفهوم «موضوع» بل مسألة متعلّقة حتمًا بقصور حساسيتنا، مسألة ما إذا كان يمكن أن توجد مواضيع مستقلة تمامًا عن حدس الحساسِيَة ذاك، وهي مسألة لا يمكن أن نجيب عنها إلّا بهذا الجواب غير المتعيّن: بما أنّ الحدس الحسّي لا يتعلّق بالأشياء كلّها من دون تمييز، فإنه يبقى متّسع لمزيد من المواضيع المختلفة، ولا يمكن أن تُنفى إذن نفيًا مطلقًا، لكنّها أيضًا – ولافتقارنا إلى موضوع معين (لأنّه ليس من مقولة تصلح لذلك)– لا يمكنها أن تثبت كمواضيع لفاهمتنا.

وعليه فإنّ الفاهمة تحدّ الحساسِيَة من دون أن توسّع بذلك حقلها الخاص، وهي إذ تحظّر على الحساسِيَة الزّعم بطَوْل الأشياء فِيّاها وتقصرها على الظّاهرات، تفكّر موضوعًا فِيّاه، لكن فقط كـ «موضوع» مُجاوِز هو علة الظّاهرة (وليس هو نفسه بالتّالي ظاهرة) ولا يمكن أن يفكّر لا ككمّ ولا كواقع ولا كجوهر... الخ. (لأنّ هذه الأفاهيم تستلزم أبدًا صورًا حسّية تعيّن فيها موضوعًا ما)؛ وبصدده لا يمكننا إذن أن نعرف البتّة ما إذا كان يوجد فينا أو حتى خارجًا عنا، وما إذا كان يختفي باختفاء الحساسِيَة أو ما إذا كان يظلّ في حال نُحِّيَت هذه جانبًا. ولا حرج علينا لو شئنا أن نسمّي هذا «الموضوع» نومينًا بسبب أن تصوّره ليس حسّيًا. لكن، حيث إنّه لا يمكننا أن نطبّق عليه أيّ واحد من أفاهيمنا الفاهميّة، فإنّ هذا التصوّر يبقى فارغًا بالنسبة إلينا ولا يصلح لشيء إلّا لرسم حدود معرفتنا الحسّية، ولترك مجال لا يمكن أن نملأه لا بالتجربة الممكنة ولا بالفاهمة المحضة.

لا يسمح النّقد لهذه الفاهمة المحضة بأن تخلق لها حقلًا جديدًا من المواضيع خارج تلك التي يمكن أن تحضر لديها كظاهرات، ولا أن تغامر في عوالم معقولة ولا حتى في أفهوم هذه العوالم. والخطأ الذي يجرّنا إلى ذلك بأكثر الطّرق حذاقة، والذي يمكن بالطبع أن يُغتفَر، مع أنّه غير مبرّر، يقوم على هذا: جعل استعمال الفاهمة مُجاوِزًا، بعكس ما هي معدّة له، مع وجوب أن تنتظم المواضيع، أعني الحدوس الممكنة، وفقًا للأفاهيم، لا الأفاهيم وفقًا للحدوس الممكنة (بوصفها المستند الوحيد لصدقيّة الأفاهيم الموضوعيّة)، وسبب هذا الخطأ، بدوره، هو أنّ الإبصار ومعه التّفكير يسبق كلّ تنسيق متعيّن ممكن للتصوّرات. نحن إذًا نفكّر شيئًا ما بعامّة، ونعيّنه، في جهة منه، حسّيًا، لكن، إلى ذلك، نفرّق بين الموضوع العامّ المتصوّر تجريديًّا وبين نمط حدسه هذا. فيتبقّى لدينا عندها نمط تعيينه بمجرّد التّفكير الذي، مع أنّه ليس إلّا مجرّد صورة منطقيّة من دون مضمون، يبدو لنا كما لو أنّه نمط وجود للـ«موضوع» فِيّاه (نومين) بمعزل عن

الحدس المحدود بحواسّنا.

* * *

وقبل أن نترك التّحليلات المجاوِزة، يجدر بنا أن نضيف أيضًا شيئًا قد يبدو لازمًا لتمام السّسْتام، مع أنّه بحدّ ذاته ليس بذي أهميّة بالغة؛ فالأفهوم الأسمى الذي درجنا على أن نبدأ به الفلسفة المجاوِزة هو عادة التقسيم إلى ممكن وممتنع. لكن، بما أنّ كلّ تقسيم يفترض أفهومًا منقسمًا، تجب الإشارة أيضًا إلى أفهوم أسمى بعد، وهذا الأفهوم هو أفهوم موضوع بعامّة (مأخوذًا على نحو احتماليّ من دون أن نقرّر ما إذا كان شيئًا ما أم عدمًا). وبما أنّ المقولات هي الأفاهيم الوحيدة التي على صلة بالمواضيع بعامّة، فإن تمييز موضوع، لمعرفة ما إذا كان شيئًا ما أم عدمًا، سيتبع نسق المقولات ويسترشد بها:

1) فما يضادّ أفاهيم «الوحدة» و«الكثرة» و«الجملة»164، هو الأفهوم الذي ينسخها جميعًا، أيْ الأفهوم «ليس»؛ وموضوع أفهوم، لا يتناسب معه أي حدس يمكن أن نشير إليه،= «عدم»، أعني، أفهوم بلا موضوع كالنومين التي لا يمكن أن تحسب بسبب ذلك ممتنعة (أيسٌ فكريّ)165، أو كبعض القوى الجديدة مثلًا التي نتصوّرها بغير تناقض حقًّا، إنّما أيضًا من دون مَثَل مستمدّ من التّجربة، والتي يجب أن لا تحسب من ثمّ بين الممكنات.

2) «الواقع» هو شيء ما و«النفي» هو لاشيء، أي هو أفهوم الافتقار إلى الموضوع كالظلّ والبرد (لْيسٌ بالغياب)166.

3) ومجرّد صورة الحدس من دون «جوهر»، ليست موضوعًا فِيّاها، بل هي مجرّد الشّرط الصّوريّ لهذا الموضوع (كظاهرة) كالمكان المحض والزمان المحض اللّذين هما حقًّا شيء ما كصورتين للحدس، إنّما ليسا بموضوعين للحدس (أيسٌ تخيّلي)167.

4) إن موضوع أفهوم يتناقض ذاتيًا هو لاشيء، لأنّ الأفهوم «لاشيء» هو الممتنع: وذاك هو على سبيل المثال الشّكل المحدد بخطّين (ليسٌ بالسلب)168.

لوحة انقسام أفهوم «العدم» (حيث يعقبه من تلقائه الانقسام الموازي لـ الشّيء ما) يجب إذن أن تكون مرتبة على هذا النّحو:

العدم

من حيث هو

١

أفهوم فارغ من دون موضوع

ens rationis

٣ ٢

موضوع فارغ لأفهومحدس فارغ من دون موضوع

privativum nihil ens imaginarium

٤

موضوع فارغ من دون أفهوم

nihil negativum

نرى إذن أن الأيّس الفكري (رقم 1) يتميّز عن اللّيس بالسلب (رقم 4) في أنّ الأوّل لا يمكن أن يحسب بين الممكنات لأنّه مجرّد اختلاق (وإن غير متناقض) في حين أنّ الثّاني هو مضاد للإمكان لأنّ أفهومه ينسخ نفسه بنفسه. لكنّ الاثنين أفهومان فارغان. وعلى العكس فإن الرّقم 2 والرقم 3 هما معطيان فارغان لأفاهيم، فلو لم يكن النّور معطى للحواسّ، لما أمكن أن نتصوّر الظّلمة ولو لم تدرك الكائنات الممتدة لما أمكن أن نتصوّر المكان. والنفي وأيضًا مجرّد صورة الحدس من دون واقعيّة، ليسا «موضوعيْن».

142 (reflexio).

143 هنا بمعنى الصّيْر واحدًا أو التّواحُد إن جاز القول، لا بمعنى التّفرّد (م. و.).

144 conceptus comparationis

145 comparatio

146 numerica identitas

147 حين تتوّحد الظّاهرات تحت أفهوم تشكّل موضوعًا، من هنا الفرق الذي يشير إليه كنط. (م. و.)

148 principium identitatis indiscernabilium.

149 realitas noumenon.

150 realitas phaenomenon.

151 الجواني = das Innere يدل على جوّانية الشّيء فِيّاه، والباطن innere هو نعت «لتعيّن الظّاهرات ذاتيًا = بالنسبة إلى الذات العارف. ولما كان ليبنتس يرى أننا نتصوّر الأشياء كما هي فِيّاها انتفي عنده هذا التّمييز، وجرّه ذلك إلى ضرورة افتراض جميع الجواهر ذوات. وقد اعتمدتُ هذه التّسمية المنوعة للفظ الألماني المتشابه بهدف إظهار هذا الفارق (م. و.).

152 أو إضافات Relationen للتذكير بمقولات الإضافة (م. و.)

153 essentialia.

154 Noogonie = لفظ ولّده كنط من اليونانية: نوس = العقل، وغونيا= التّكون أو النّشأة. فالنوغونيا هي تكون العقل، إشارة إلى مذهب لُكْ في تحليل العقل البشري إلى أفكار بسيطة وردّ هذه إلى انطباعات حسية. (م. و.).

155 mundus phaenomenon.

156 realitates phaenomena.

157 systema assistentiae.

158 substantiae noumena.

159 subtantia phaenanenon.

160 dictum de omni et nullo.

161 numero eadem.

162 numero diversa.

163 ولو أردنا اللجوء هنا إلى الخدعة المعتادة، بالقول إنّ الوقائع النّومينيّة على الأقل، لا يمكن أن يضاد بعضها بعضًا، فإنه يجب عندها أن نذكر مثلًا على هذا النّوع من الواقع المحض والمستقل عن الحواس حتى نفهم إذا كانت تمثل شيئًا بعامّة أم لا شيء على الإطلاق، لكن لا يمكن لأيّ مثَل أن يستمدّ من محلّ آخر غير التّجربة التّي لا تقدم إلّا الظّاهرات وحسب. وهكذا لا تعني القضية المعنية شيئًا سوى أنّ الأفهوم الذي لا يتضمّن إلّا مجرّد الإيجاب، لا يتضمّن أيّ سلب، وهي قضية لم نشكّ بها مرة.

164 أترجم وفقًا لما ورد في لوحة المقولات في § ١٠، وإن كان النّص هنا يختلف قليلًا من حيث التسلسل والألفاظ. ومن الواضح أن التّقسيم هنا هو نفسه التّقسيم هناك مع اختصار الإضافة بما يضادّ الجوهر، والجهة بما يضاد الإمكان. وأستعير «أيس» و«ليس» كاسميْن من الكندي. (م. و.)

165 ens rationis يطلقه توما الأكويني على المقاصد التّي يكتشفها العقل في الوقائع كمقصد النّوع والجنس، ويعدّه اسبينوزا حالًا من أحوال التّفكير، كفعل الإرادة مثلًا، في مقابل ens reale ، الأيس الواقعي، وكنط يأخذه بهذا المعنى الأخير.

166 (nihil privativum).

167 (ens imaginarium).

168 (nihil negativum).

القسم الثاني الجدليّات المجاوِزة

مدخل

I

في التّرائي الجدليّ

سبق أن أسْمينا الجدليّات بعامّة منْطقًا للتّرائي. ولا يعني ذلك أنّه تعليم للاحتمال169؛ لأنّ هذا الأخير يتناول حقيقةً تُعرَف بمبادئ إنّما غير كافية، فمعرفته ناقصة حقًّا إلّا أنها ليْست خادعة بسبب من ذلك؛ وعليه، يجب ألّا تنفصل عن القسم التّحليلي للمنطق، كما يجب الاحتراز مِنْ عدِّ الظّاهرة والظاهر170 شيئًا واحدًا. لأن الحقيقة أو التّرائي ليسا في الموضوع من حيث يُحدس، بل في الحكم بصدده من حيث يفكّر. وإذا كان يمكن القول بحق: إنّ الحواسّ لا تَغْلط، فليس لأنّها تحكم بصواب دائمًا، بل لأنّها لا تحكم قطّ. وعليه، فإنّ الحقيقة وكذلك الغَلَط، وبالتّالي أيضًا التّرائي بوصفه انْزِلاقًا إلى الغَلَط، هي في الحكم وحسب، أعني في علاقة الموضوع بفاهمتنا. فليس مِنْ غَلَط في معرفةٍ تتطابق تطابقًا شاملًا مع القوانين الفاهميّة. وليس مِنْ غَلَط أيضًا في أيِّ تصوّر للحواسّ (لأنّه لا يتضمّن أيَّ حكم). ولا يُمكِن لأيِّ ملكةٍ في الطّبيعة أنْ تنحرِف عن قوانينها الخاصّة. وعليه، لا الفاهمة وحدها (مِنْ دون تأثير أيِّ سبب آخر) ولا الحواسّ لِيّاها يُمكن أنْ تَغْلط؛ فالفاهمة لا يمكنها ذلك، لأنّها لوّ تصرّفت فقط وفق قوانينها لكان على

فعلها (الحكم) أنْ يتّفق بالضّرورة مع هذه القوانين. إذ في الاتّفاق مع قوانين الفاهمة إنّما يقوم [الشّرط] الصّوريّ لكلّ حقيقة. أمّا في الحواسّ فليس منْ حكمٍ على الإطلاق، لا مُصِيبًا ولا مُخْطِئًا. وبما أنّه ليس لدينا أيُّ مصدرٍ معرفيٍ آخر خارج هذين، فإنَّ الغلطَ لا يَحْدث إلّا بتأثيرٍ غير ملحوظ للحساسية على الفاهمة؛ وبذلك يحصل أنْ تَخْتلِط مبادئُ الحكم الذاتيّة بالمبادئ الموضوعيّة وتَحرِفَها عَنْ مَقصِدها171. والأمر هنا كما في جسم متحرك؛ فمع أنّه يَتْبع تلقائيًّا خطًّا مستقيمًا أبدًا في الاتّجاه عينه، إلّا أنَّ اتّجاهَه يَنْتقل إلى حركةٍ في خط منحنٍ عندما تؤثِّر عليه قوّة أخرى في اتجاهٍ مُغَايِرٍ في الوقت عينه. وعليه، سيكون من الضروريّ، كي نُميِّز فِعْل الفاهمة الخاصّ من الملكة التي تتدخّل فيه، أن نَحسِب الحكمَ المغلوطَ بمثابة القَطْر بين قوتيْن تُعيِّنان الحكمَ وِفْقَ وجهتيْن مختلفتيْن مشكِّلتيْن معًا نوعًا من الزاوية، وأنْ نحلَّ هذا الفِعْل المركّب إلى فِعْليْن بسيطيْن للفاهمة وللحساسية. وهذا ما يجب أنْ نَقومَ به في الأحكام القبْليّة المحْضة بوساطة التفكّر المجاوِز الذي يُعيِّن (كما بينّا سابقًا) لكلّ تصوّر موقِعَه في مَلَكتِهِ المعرفية المناسبة، ويُميِّز من ثمّ تأثيرَ الواحدة على الأخرى.

وليس همّنا، هنا، أن نُعالج الظاهر الأمبيريّ (التّرائي البصري مثلًا) الحاصل عن استعمال قواعد فاهميّة صحيحة في العادة، استعمالًا أمبيريًا تنزلق إليه الحاكمة بتأثير المخيّلة، بل لا عملَ لنا إلَا مع التّرائي المجاوِز الذي يُؤثّر على مبادئ ليست مُعَدَّة أصلًا لتستعمل في التّجربة، حيث سيكون لدينا، على الأقلّ، محكٌّ لتصويبها، بل يَجُرُّنا نحن أنفسنا رغم كلّ تحذيرات النّقد خارج كلّ استعمال أمبيريّ للمقولات، ويُغرينا بأملِ توسيعٍ ما للفاهمة المحضة. ونُسمِّي المبادئ، التي يَنْحصر تطبيقها كليًا ضمن حدود التّجربة الممكنة، مُحايِثة، وتلك التي تخرج عن هذه الحدود، مُتَجاوزة. لكنّي لا أفهم بذلك الاستعمالَ أو سوء الاستعمال المجاوِز للمقولات الذي هو مجرّد خطأ تقع فيه حاكمة لا يمسك زمامها النّقد إمساكًا وافيًا، أو هي لا تنتبه كفايةً إلى حدِّ الحقل الوحيد الذي يُسمح فيه للفاهمة المحضة بأنْ تقوم بدورها؛ بل إنّي أفهم بذلك مبادئ حقيقيةً تحثّنا على تحطيم كلّ تلك الحدود الفاصلة وعلى الاستيلاء على أرضٍ جديدة كليًا لا تعرف حدًا فاصلًا في أيِّ محل. وعليه، فإنَّ المجاوِز والمتَجاوز172 ليسا الشّيءَ نفسه. ومبادئ الفاهمة المحضة التي عرضنا أعلاه، يجب أنْ يكون لها مجرّد استعمال أمبيريّ، لا مُجاوِز، أيْ استعمالٌ لا يتخطّى حدود التّجربة. لكنّ مبدأً يتجاهل هذه الحدود بَلْ يأمر بتخطِّها، يسمّى مبدأ مُتَجاوزًا. وإذا أمكن لنقدنا أنْ يكشف التّرائي في تلك المبادئ المزعومة، فإنّه سيُمْكن للمبادئ التي استعمالها محض أمبيريّ أنْ تسمَّى، على العكس من هذه الأخيرة، مبادئَ للفاهمة المحضة مُحايِثة.

والتّرائي المنطقيّ الذي يقوم في مجرّد تقليد الصّورة العقليّة (ترائي المغالطات) ينجم فقط عن نقص في الانتباه إلى القاعدة المنطقيّة. ولذا يتبدّد كليًا ما إنْ تُطبَّق هذه القاعدة بصواب على القاعدة المعنية. أمّا التّرائي المجاوِز، فعلى العكس لا يتوقّف حتّى بعد أن نكتشفه وبعد أنْ يُبيِّن النّقد المجاوِز بوضوح خواءَهُ (مثل التّرائي في هذه القضيّة: يجب أنْ يكون للعالَم بدايةٌ في الزّمان). والسّبب في ذلك أنّ في عقلنا (منظورًا إليه ذاتيًا كقُدْرةٍ معرفيةٍ بشريّة) قواعدَ مبدئيّة، وشعارات تَتَعلّق باستعماله، تَظْهر بمظهر المبادئ الموضوعيّة تمامًا، وعنها يحصل أنَّ الضّرورة الذاتيّة التي بالفاهمة حاجةٌ إليها لِربْطٍ معيّن لأفاهيمنا، تُحْسَب بمثابة ضرورةٍ موضوعيّة لتعيُّن الأشياء فِيّاها. وذاك سرابٌ لا يُمكن تجنُّبه، مثلما لا يُمكن لنا أنْ نَمنع البحر من أنّ يبدُوَ لنا أكثر ارتفاعًا عند الأفق مما هو قُربَ الشّاطئ؛ لأنّنا في الحالة الأولى نراه بأشعّةٍ أعلى؛ أو مثلما لا يُمكن للفلكيّ هو الآخر أيضًا أن يَمْنع القَمَر من أنّ يبدو أكبر عند طلوعه، على الرّغم من أنّ ذلك الظاهر لا يُضلِّله.

تقتصرُ الجدليّات المجاوِزة إذنْ على كشف ترائي الأحكام المتَجاوزة ومنعِهِ في الوقت نفسه من أنّ يخدعنا. لكنْ، ليس بوسعها قطّ أنْ تجعله يتبدّد (على غرار التّرائي المنطقيّ) وأنْ يكفَّ عن كونه ترائيًا. ذلك أنّ لدينا هنا سرابًا طبيعيًّا

لا مفرَّ منه، يستند إلى مبادئ ذاتيّة يقدّمها هو نفسه بوصفها موضوعيّة، في حين أنّه ليس على الجدليّات المنطقيّة، كي تحُلَّ المغالطّات، سوى أنْ تُبيِّن خطأً في تطبيق المبادئ أو ترائيًا مصطنعًا في تقليدها. ثمّة إذًا، جدليّات طبيعيّة للعقل المحض لا مفرَّ منها. ولا أتكلّم بذلك على الجدل الذي يتخبَط فيه الجاهل لافتِقاره إلى المعارف، ولا على ذاك الذي يَصْطَنِعُه سَفْسَطِيٌّ ماكر يخدع النّاس العقلاء، بل على ذاك الذي لا يَنفَكّ عن العقل البشريّ والذي، حتّى بعد أنْ يُكْتشَف سرابُه، لا يكفُّ عن اللعب بالعقل ورمْيِهِ بلا كلل، وفي كلّ لحظة، في أضاليل يجب تبديدها دائمًا.

II

في العقل المحض بوصفه مقرّ

التّرائي المجاوِز

أ. في العقل بعامّة

كل معرفتنا تبدأ بالحواسّ وتنتقل منها إلى الفاهمة وتنتهي في العقل – الذي لا يُصادَفُ فينا شيء أسمى منه- كي يشتغل مادّة الحدس ويحيلها إلى وحدة التّفكير السّامية. وأراني مُحْرَجًا بنوع خاصّ، إذ يجب عليَّ هنا أن أعطي تعريفًا لتلك الملكة المعرفية العليا. إذ لهذه الملكة، كما كان للفاهمة، استعمال محض صوري أيّ منطقيّ، فيه يُجرّد العقلُ المعرفةَ من كلّ مضمون؛ كما لها أيضًا استعمال واقعيّ من حيث تتضمّن أصْل أفاهيم ومبادئ معينة لا تَستمدّها لا من الحواسّ ولا من الفاهمة. والحال، إنّ المناطقة قد وصفوا قدرتها الأولى من زمان طويل، بأنّها قدرة الاستدلال بتوسّط (لتمييزها من الاستدلالات اللّامتوسّطة173). أمّا الثّانية، تلك التي تُولِّد الأفاهيم، فلم تزل غير مُتَّضِحة بذلك. لكنْ، بما أنَّ العقل يَمْثُل هنا منقسمًا إلى قدرتين، منطقيّة ومُجاوِزة، فإنّه يجب أنْ نَبْحث عن أفهوم أعلى لهذا المصدر المعرفي يَضُم الأفهومَيْن؛ والحال، إنّه يُمكننا بالمماثلة مع الأفاهيم الفاهميّة أنَّ نأمل بأنْ يُعطينا الأفهوم المنطقيّ مفتاح الأفهوم المجاوِز وأنْ تزوّدنا لوحةُ وظائف الأفاهيم المنطقيّة معًا بشجرةِ نَسَب الأفاهيم العقليّة.

لقد وصفنا، في القسم الأوّل من منطقنا المجاوِز، الفاهمة بالقدرة على القواعد، ونُفرِّق هنا بين العقل وبينها، بأنْ نسمّيه القدرة على المبادئ.

والتّعبير: «مبدأ» مُلْتَبِس، ويعني عادةً فقط، أنّ معرِفةً ما يمكن أنْ تُستعمَل كمبدأ من دون أنْ تكون، فيّاها وبحَسَب مصدرها الخاصّ، مبدأ. فكلُّ قضيّة كلّيّة، حتّى تلك المستمدّة من التّجربة (بالاسْتِقراء) يُمكن أنْ تصلح كمقدّمة كُبرى في استدلالٍ ما، لكنّها لا تكون، بذلك، مبدأ. والمسلّمات الرّياضية (مثل «بين نقطتين يمكن أنْ يكون خطٌّ مستقيم واحد وحسب»)، هي حقًّا معارف كلّيّة قبليّة وتُدْعَى، إذَنْ بحقّ، مبادئ نسبةً إلى الحالات التي يمكن أن تندرج تحتها. لكن، لا يُمكنني القول، مع ذلك، إنّي أعرف بمبادئ تلك الخاصّيّة للخطوط المستقيمة فيّاها وبعامّة، بل في الحدس المحض وحسب.

وعليه، نُسمّي معرفةً بمبادئ، تلك التي بها أعرف الخاصّ في العامّ بوساطة أفاهيم. ولذا فإنّ كلّ استدلال عقليّ هو صورة من صور اشتقاق المعرفة من مبدأ. لأنّ المقدّمة الكبرى تعطي دائمًا أفهومًا يسمح بأن يُعرف به كلّ ما هو مدرج

تحت شرطها وفقًا لمبدأ. لكنْ، بما أنَّ كلّ معرفة كلّيّة يمكن أنْ تصلح كمقدّمة كبرى في استدلالٍ عقليّ، وبما أن الفاهمة تقدّم قبليًّا مثل هذه القضايا الكلّيّة، فإنّه يمكن لهذه أنْ تسمّى أيضًا مبادئ بالنّظر إلى استعمالها المِمْكن.

لكنْ، لو تأمّلنا مبادئ الفاهمة المحضة في حدّ ذاتها 174 بِحَسب أصلها، لَوَجدنا أنها ليست بأيِّ حال معارفَ مبنيةً على أفاهيم. لأنّها لن تكون ممكنةً قبليًّا البتّة إنْ لم نُدْخِل فيها الحدسَ المحض (كما في الرّياضة) أو شروط تجربةٍ ممكنةٍ بعامّة. إنّ: «كل ما يحصل لَهُ سبب» لا يُمْكِن قطّ أنْ يُستنتج من أفهوم «ما يحصل بعامّة». وإن هذا المبدأ هو الذي يُبيِّن لنا، بدءًا وبالأحرى، كيف يمكن أن يكون لدينا عن «ما يحصل» أفهومٌ تجربيّ متعيَّن.

لا يمكن للفاهمة إذنْ البتّة أنْ تزوّدنا بمعارِفَ تأليفيّةٍ بناءً على أفاهيم، وهذه المعارف هي بالضّبط التي أسمِّيها مبادئ بإطلاق، في حين أنّ كلّ القضايا التّأليفيّة بعامّة يمكن أنْ تُسمَّى مبادئ بالمقارنة.

هناك حُلُم قديم، ربّما يتحقّق ذات يوم، لكن من يدري متى؛ حُلُم بأنْ نتوصّل يومًا إلى اكتشاف مبادئ القوانين المدنيّة بدلًا من تنوّعها اللّامتناهي، لأنّ في ذلك وحده إنّما يكمن سرُّ تبسيط التّشريع كما يُقال. إلّا أنَّ القوانين هنا أيضًا هي مجرّد حدود لحريّتنا بالشروط التي تبعًا لها تتّفق الحريّة مع نفسها بشكل شامل، فتعود القوانين بالتّالي إلى ما هو، كليًا، من صنيعنا الخاصّ، وما يمكن أنْ نكون نَحْن أسبابه بتلك الأفاهيم عيْنها؛ أمّا مطلب أنْ يكون على المواضيع فيّاها، وعلى طبيعة الأشياء أنْ تخضع لمبادئ، وأنْ تتعيّن وفقًا لمجرّد أفاهيم فمطلب غريب جدًا على الأقلّ، إن لم يكنْ مُمْتنِعًا. ومهما يكن الأمر حول هذه النّقطة (لأنّها لم تزل مسألة بحث عندنا) فإنّه من الواضح، بذلك على الأقلّ، أنَّ المعرفة بناء على مبادئ (هي فيّاها) شيء مختلف كليًا عن مجرّد المعرفة الفاهميّة، التي مع أنّه يمكنها أنْ تسبق معارف أخرى في صورة مبدأ، إلّا أنّها لا تستند هي فِيها (من حيث هي تأليفيّة) إلى مجرّد التّفكير ولا تتضمّن شيئًا كليًا بموجب أفاهيم.

فإذا كانت الفاهمة القُدرةَ على توحيد الظّاهرات بوساطة قواعد، فإنّ العقل هو القُدرة على توحيد القواعد الفاهميّة تحت مبادئ. فهو لا يتصل إذنْ البتّة مباشرة لا بالتّجْرِبة ولا بأيّ موضوع كان، بل بالفاهمة كي يُضفي على متنوّع معارفها قبليًّا، وبأفاهيم، وحدةً يمكن أن نُسمّيها وحدةً عقليّة، وحدة من ضرْبٍ مغاير كليًا لتلك التي يمكن أن تقدّمها الفاهمة.

ذاك هو الأفْهوم العامّ للقدرة العقليّة بِقدر ما يمكن جعله مفهومًا في غيابٍ كليّ للأمثلة (التي يجب أن تعطى لاحقًا وحسب).

ب- في الاستعمال المنطقيّ للعقل

نقيم تمييزًا بين ما يُعرف بلا توسّط، وما لا يُعرف إلّا بالاستدلال. فأن تكون، في شكل محدد بثلاثة خطوط مستقيمة، زوايا ثلاث، أمرٌ يُعرف بلا توسّط؛ أمّا أن تكون هذه الزوايا تساوي مجتمعة قائمتين، فأمر يُستدلُّ عليه وحسب. وبما أنّ بنا دائمًا حاجة إلى أن نَستدلّ وأنّنا بسبب ذلك قد اعتدنا تمامًا على الأمْر، فسننتهي إلى إغفال هذا التّمييز، وإلى أن نحسب، كما يحصل غالبًا في ما يسمّى خداع الحواسّ، ما ليس سوى شيء مستدلٍ عليه، بمثابة شيء مُدْرَكٍ بلا توسّط. وفي كلّ استدلال، هناك قضيّة واحدة تلعب دور المبدأ. وواحدة أخرى تُستمدّ منها، أعني النّتيجة، وهناك أخيرًا فعل الاستنتاج (الاستخلاص) الذي بموجبه ترتبط حقيقة الثّانية بحقيقة الأولى ارتباطًا لا فكَّ له؛ فإذا كان الحكم المستدلُّ عليه متضمّنًا سلفًا في الأوّل بحيث يُمكن أن يُستمدّ منه من دون وساطة تصوّر ثالثٍ، فإنّه يسمّى استدلالًا لا متوسّطًا؛ وكنت أفضّل، من جهتي، أنْ أسمّيه استدلالًا فاهميًّا. أمّا إذا كان به حاجة، بالإضافة إلى المعرفة

التي تُؤَسِّسه، إلى حُكْم آخر كي يُنتج النّتيجة، فإنّ الاستدلال يسمّى استدلالًا عقليًا. ففي القضيّة «كلّ النّاس فانون» تُوجد مُسْبقًا القضايا: «بعض النّاس فانون» و«بعض الفانين أناس» و «لا شيء مما لا يفنى بإنسان». وهذه القضايا هي إذًا استنتاجات لا متوسّطة من الأولى. وعلى العكس، ليست القضيّة «كلّ العلماء فانون» متضمّنة في الحكم المذكور (لأنّ أفهوم العلماء غيْر حاضرٍ فيه البتّة)، ولا يُمكن أنْ تستمدّ منه إلّا بوساطة حكمٍ وسيط.

وفي كلّ استدلال عقلي أفكر أولًا قاعدة (مقدّمة كبرى)175 بوساطة الفاهمة، ومن ثمّ أُدْرِجُ معرفةً تحت شرط القاعدة (مقدّمة صغرى)176، بوساطة الحاكمة. وأخيرًا أعيِّن معرفتي بمحمول القاعدة (خلاصة)177 وبالتّالي قبليًّا بوساطة العقْل. فالعلاقة التي تُقيمُها المقدّمة الكبرى، بوصفها قاعدة، بين معرفة وشرطها، تشكل إذنْ ضُروبًا مختلفة من الاستدلالات العقليّة. هناك، إذًا، ثلاثة استدلالات بالضّبط، مثلما هو الحال مع جميع الأحكام بعامّة التي تَفْرُق تبعًا لكيف تعبِّر عن إضافة178 المعرفة في الفاهمة، أعني بالثلاثة: الحَمْليّ والشرطيّ المتّصل والشرطيّ المنفصل.

فإذا كانت الخلاصة معطاة كحُكْمٍ، كما يحصل غالبًا، وأريد أنْ أرى ما إذا كان الحكم ينجم عن أحكام معطاة سابقًا، أعني عن أحكام قد فُكِّر بها موضوعٌ آخر تمامًا، فإني أبحث في الفاهمة عن إثبات هذه الخلاصة، لأعرف ما إذا لم تكن موجودة فيها تحت شروط معيَّنة بموجب قاعدةٍ كلّيّة. فإذا وجدتُ شرطًا منها وكان «موضوع» الخلاصة يُدرج تحت الشّرط المعطى، تكون الخلاصة مستنتجة من القاعدة التي تصدق أيضًا على مواضيع أخرى للمعرفة. نرى بذلك أنّ العقل يسعى، في الاستدلال، إلى إحالة كَثْرةِ تنوّع معرفةِ الفاهمة إلى أقلّ عددٍ من المبادئ (من الشّروط الكلّيّة) وإلى إضْفاء أسمى وحدةٍ عليها.

ج- في الاستعمال المحض للعقل

هل يمكن عَزْل العقْل، وهل يَظلّ العقْل مع ذلك مصدرًا خاصّا للأفاهيم والأحكام التي لا تصدر إلّا عنه، والتي بها يكون على صلة بالمواضيع، أم تراه مجرّد مَلَكة مُساعِدة من أجْل تزويد المعارف المعطاة بصورة معَيَّنة هي الصّورة المنطقيّة التي بها تُنسَّق معارف الفاهمة فيما بينها وتُلحق القواعد الدّنيا بقواعد أعْلى منها (شرطها يتضمّن في فلكه شرط الأولى)

بمقارنتها قدر الإمكان فيما بينها؛ ذاك هو السّؤال الذي سنهتمّ به أوّلًا. وبالفعل، إنّ ما يتطلّبه العقل كي يَضَع الفاهمة في ترابطٍ شامل مع ذاتها هو تنوّع القواعد ووحدة المبادئ، شأنّه شأن الفاهمة التي تضع متنوّع الحدس تحت أفاهيم، ومن خلال ذلك في اقْتران. لكنَّ مبدأ كهذا، لا يُمْلي على الأشياء أيَّ قانون، ولا يتضمّن مبدأ إمكان معرفتها وتعيُّنها بما هي كذلك بعامّة، بل إنّه مجرّد قانون ذاتي للاقْتصاد في ثروة فاهمتنا، يقوم على إحالة استعمال الأفاهيم العام، من خلال مقارنتها، إلى أقل عددٍ ممكن، من دون أنْ يُخوِّلنا ذلك أنّ نُطالِب بأنْ تكونَ المواضيع نفسها على مِثْل هذا التّوافق الذي يُسهم في انسجام فاهمتنا وتوسعها، وأن نَنْسُب في الوقت عيْنه إلى ذلك الشّعار179 صدقيّة موضوعيّة. وبكلمة، إنَّ السّؤال هو: هل يتضمّن العقل فيّاه، أعني العقل المحض، قبليًّا، مبادئ وقواعد تأليفيّة، وماذا يمكن أنْ تكون هذه المبادئ؟

وتزودنا طريقة العقل الصّوريّة والمنطقيّة في الاستدلالات بإرشادٍ كافٍ للعثور على الأساس الذي يَجب أنْ يَستند إليه مبدأه المجاوِز في المعرفة التّأليفيّة بالعقل المحض.

وأولًا، لا يهتمّ الاستدلال العقلي بالحدوس كي يُخضعها لقواعد (كما تفعل الفاهمة مع مقولاتها) بلْ يهتمّ بأفاهيم وأحكام. فإن اهتمَّ العقل المحض، مع ذلك، بمواضيع، فلن يكون إذنْ على أي صلّة مباشرة لا بها ولا بحدسها، بل فقط بالفاهمة وأحكامها الموجَّهة بدءًا إلى الحواسّ وإلى حدسها، وذلك من أجل أنْ تُعيّن موضوعه. ليست الوحدة العقليّة

إذنْ وحدة تجربة ممكنة، بل وُحدةٌ مغايرة جوهريًا لهذه، من حيث هي وحدة فاهميّة. إنّ: «كل ما يحصل فله سبب» ليس قطّ مبدأ يُعرف بالعقل ويُملى به. وهو يجعل وحدة التّجربة ممكنة، ولا يَسْتعير شيئًا من العقل، ومن دون تلك الصّلة بالتّجربة الممكنة لم يكن يُمكنه بالاستناد إلى مجرّد أفاهيم أنْ يُملي مثل تلك الوحدة التّأليفيّة.

وثانيًا، يبحث العقل في استعماله المنطقيّ عن الشّرط الكلّي لِحُكمه (للخلاصة). والاستدلال نفسه ليس سوى حكمٍ بوساطة إدراج شرطه تحت قاعدة كلّيّة (المقدّمة الكبرى) لكنْ، بما أنّ هذه القاعدةَ تخضع بدورها لبحث العقل، وبما أنّه يجب أنْ نبحث بذلك، بوساطة قياسٍ سابق180، عن شرط الشّرط وذلك إلى أبعد ما يمكن، فإنّه يتضح أنَّ المبدأ الخاصّ للعقل بعامّة (لاستعماله المنطقيّ) هو: العثور، لمعرفة الفاهمة المشروطة، على اللّامشروط الذي يُنجز وحدتها.

لكنّ، هذا الشّعار المنطقيّ لا يمكن أنْ يصير مبدأ للعقل المحض إلّا بالتّسليم بأنّه إذا ما أعطي المشروط فيجب أنْ تكون كلّ سلسلة الشّروط اللّاحقة به التي هي نفسها بالتّالي سلسلة غير مشروطة، معطاة أيْضًا (أي متضمّنة في الموضوع واقترانه).

والحال، إنّ مبدأ العقل المحض هذا هو بوضوح مبدأ تأليفيّ. لأنَّ المشروط وإنْ كان على صلة بشرط ما، تحليليًا، فإنّه ليس على صلة باللّامشروط، ويجب أيضًا أنْ تُشتق من ذلك المبدأ عدة قضايا تأليفيّة لا تعلم الفاهمة المحضة عنها شيئًا لأنّ لا شغل لها إلّا بمواضيع تجربة ممكنة، فمعرفتها وتأليفها مشروطان أبدًا. لكن اللّامشروط، فيما لو كان قائمًا حقًا، يمكن أن يفحص بخاصّة وفقًا لكل التّعيّنات التي تميّزه من كلّ مشروط، ويجب عليه بالتّالي أنْ يقدّم مادّة لقضايا تأليفيّة قبليّة كثيرة.

لكِنَّ المبادئ التي تصدر عن ذلك المبدأ الأعلى للعقل المحض ستكون مُتَجاوِزة بالنّظر إلى كلّ الظّاهرات، أعني أنّه لن يمكننا قطّ أنْ نستعملها استعمالًا أمبيريًا مطابقًا له. فهو يتميز كليًا من كلّ مبادئ الفاهمة (التي استعمالها محايث تمامًا لأنّ لا ثَيْمَةَ لها سوى إمكان التّجربة). لكن، هل للمبدأ القائل: «إن سلسلة الشّروط (في تأليف الظّاهرات أو حتّى في تفكير الأشياء بعامّة) ترتفع إلى اللّامشروط»، صوابيّة موضوعيّة أم لا، وما هي التّبِعات المتأتّية عن ذلك على الاستعمال الفاهميّ الأمبيريّ؛ أم إنّه لا يوجد، بالأحرى، في أيّ محلّ أيُّ مبدأ عقلي من هذا النّوع ذو صدقيّة موضوعيّة، بل مجرّد وَصِيَّة منطقيّة تُملي علينا أنْ نقترب من تمام الشّروط للصعود دائمًا إلى شروطٍ أعلى، وأن نُضْفي بذلك على معرفتنا أعلى وحدة عقليّة ممكنة لنا؟ أقول هل إنَّ الحاجة هذه التي بالعقل هي التي تُعَدُّ، بناء على سوء فهم، بمثابة مبدأ مُجاوِز للعقل المحض الذي يجرؤ على مصادرة التّمام المطلق لسلسلة الشّروط في المواضيع نفسها؛ وفي هذه الحالة، ما هي الأخطاء والأوهام التي يُمكن أنْ تندسّ في الاستدلالات التي مقدّمتها الكبرى مستمدّة من العقل المحض (والتي قد تكون مصادرة على المطلوب181 أكثر مما هي مصادرة) والتي ترتفع من التّجربة إلى شروطها؟ ذاك ما علينا أن نفحصه في الجدليّات المجاوزة التي يجب الآن التّوسّع بها انطلاقًا من مَصَادِرِها الدّفينة في العقل البشريّ. وسنقسمها إلى بابين، يعالج الأوّل منها أفاهيم العقل المحض المتَجاوِزة، ويعالج الثّاني الاستدلالات العقليّة المتَجاوِزة182 والجدليّة.

169 يقيم كنط المعارضة هنا على قربى اللفظين في الألمانية der Schein = الظاهر، التراثي، و die Wahrscheinlichkeit الاحتمال أو الظّهور بمظهر الحقّ. (م. و.).

170 ويقيمها هنا على قربى Erscheinung = الظّاهرة و Schein = الظاهر والترائي. (م. و.).

171 الحساسية، من حيث تقع تحت الفاهمة وتُعدّ بمثابة «موضوع» تُطبّق عليه الفاهمة وظيفتها، هي مصدر لمعارف

واقعيّة، لكن هذه الحساسية بعينها، من حيث تؤثر على الفعل الفاهمي نفسه وتعيّنه للحكم، هي أصل الغلط.

172 يُنتبه هنا إلى الفرق بين المجاوِز: transszendental والمتجاوِز: transzendent (م. و.).

173 consequentiis immediatis

174 «ها» تعود إلى المبادئ (م. و.).

175 major.

176 minor.

177 conclusio.

178 راجع هامش المترجِم على {9} لوحة الأحكام، في التحليلات المجاوِزة (م.

و.).

179 الشِّعار = Maxime هو مبدأ ذاتي، في حين أنّ المبدأ Prinzipium موضوعي، كما سيتضح ذلك لاحقًا (م. و.).

180 Prosyllogismus، هو القياس الذي نتيجته مقدمة لقياس آخر (م. و).

181 Petition = وهي افتراض ما هو مطلوب استخلاصه، أي هي خرق منطقي لقواعد الاستدلال؛ في حين أن المصادرة من دون إضافة أخرى= Postulat هي فرض مبدئي لا يبرهن ولكن يبنى عليه، مثل المصادرات الخمس (او السّتّ) في الهندسة الإقليدية (م. و.).

182 يلتبس هنا اللفظ transszendenten مع قريبه transzendentalen؛ فأفاهيم العقل واستدلالاته لا يصحّ أن تسمّى متجاوزة إلا بالنظر إلى مواضيعها المتجاوزة (= التي تتجاوز التجربة فلا تصادف فيها)؛ في حين أنها تسمّى غالبًا مجاوزة (كما سيظهر ذلك على الفور في نهاية المقطع اللاحق) حين تجاوز بالعقل إلى «الموضوع» في استعمالها المجاوز غير المشروع، في مقابل استعمالها الأمپيري المشروع في تنظيم المعرفة. وهذا اللبس هو من جملة ما دعاني إلى اعتماد متجاوز بإزاء transszendent بدلًا من مفارق، ولاحقًا في معماريّات العقل المحض، سنقرأ: «استعمال العقل في هذا النّظر العقلي إلى الطّبيعة هو إما فيزيائي وإما فوق فيزيائي، أو بتعبير أفضل، إما محايث وإما مُتَجاوِز. والأوّل على الطّبيعة من حيث يمكن لمعرفتها أن تطبق في التّجربة (عيانًا)؛ والثاني يهتم بربط مواضيع التّجربة ذاك الرّبط الذي يتجاوز كلّ تجربة» (م. و.).

أيًا كان شأن إمكان الأفاهيم عن العقل المحض، فإنها ليست أفاهيم متفكّرة وحسب، بل مستخلصة. والأفاهيم الفاهميّة مفكّرة أيضًا قبليًّا، قبل التّجربة وبصددها؛ إلّا أنها لا تتضمّن سوى وحدة التفكّر حول الظّاهرات من حيث يجب على هذه أن تنتمي بالضّرورة إلى وعي أمپيريّ ممكن، وهي وحدها تجعل معرفة موضوع وتعيُّنه ممكنين. فهي تقدّم إذن، المادّة الأوّليّة للاستدلال ولا تسبقها أيُّ أفاهيم قبليّة عن مواضيع، بحيث يمكن أنْ تستخلص منها. وفي المقابل، يتأسّس واقعها الموضوعيّ على مجرّد أنّه يجب دائمًا أنّ يكون بالإمكان إظهارُ تطبيقها في التّجربة لأنّها تشكِّل الصّورة العقليّة لكلِّ تجربة.

لكن تسمية الأفْهوم العقلي تُظهر لنا مسبقًا أنّه لا يمكن أنّ ينحصر في حدود التّجربة، لأنّه يعود إلى معرفةٍ ليست كلّ المعرفة الأمپيريّة سوى جزء منها، (وقد يعود إلى كلّ التّجربة الممكنة أو كلّ تأليفها الأمپيريّ)، وإلى معرفةٍ لا يمكن أنْ تَبْلغها تمامًا أيُّ تجربةٍ متحقّقة على الرّغم من أنّها تنتمي إليها دائمًا. وكما تصلح الأفاهيم الفاهميّة لفَهْم (الإدراكات) تصلح الأفاهيم العقليّة لفِقْهها. وعندما تتضمّن اللّامشروط، تعني شيئًا ما تُدْخِل تحته كلّ التّجربة، إنّما لا يكون هو نفسه موضوع تجربة، بل إليه يقودنا العقل في استدلالاته، ويقدّر ويقيس، وفقًا لاستدلالاته هذه، درجة استعماله الأمپيريّ، لكنّه شيءٌ ما لا يشكِّل البتّة طرفًا في التّأليف الأمپيريّ. أمّا إذا كان لتلك الأفاهيم صدقيّة موضوعيّة، فإنها يمكن أن تسمى «أفاهيم مصاقبة»183. وفي الحالة المعاكسة، فإنّه يكون قد تمّ الحصول عليها بالحيلة على الأقلّ، عبر استدلال ظاهري، ويمكن أن نسمّيها «أفاهيم مُماحِكة»184. لكن، بما أنَّ ذلك لا يمكن أنْ يُشرح إلّا في الباب المخصص لاستدلالات العقل محض الجدليّة، فإنّه لا يمكننا بعد النّظر إليها، بل إننا على سبيل الاستباق، وكما سمّينا الأفاهيمِ الفاهميّة المحضة مقولاتٍ، نطلق على أفاهيم العقل المحض اسمًا جديدًا وندعوها مُثُلًا مُجاوِزة؛ ولسوف نوضح الآن هذه التّسمية ونسوِّغها.

183 conceptus ratiocinati.

184 conceptus ratiocinantes.

على الرّغم من الغنى الكبير لِلُغاتِنا، يجد المفكّر نفسه غالبًا في مأزق العثور على لفظ يُعبِّر بدقة عن أفهومه الذي لا يمكنه، من دون ذلك اللفظ، أن يعبَّر عنه بطريقة مفهومة للآخرين ولا حتّى لنفسه. وتوليد الكلمات ادّعاء تشريعٍ في اللغة قلّما ينجح، ومن الحكمة قبل اللجوء إلى هذه الوسيلة المريبة، أنْ نبحث في لغةٍ ميتة ومتقنة عما إذا كان الأفهوم موجودًا مع لفظه المناسب له. ففي حال كان الاستعمال القديم لذلك اللفظ قد غدا غير ثابت جرّاء إهمال أصحابه، فإنّه يجدر بنا بالأحرى أنْ ندعّم فيه المعنى الذي كان خاصّا به (حتّى لو ظلّ من المشكوك فيه ما إذا كان له هذا المعنى بالضّبط في ذلك الوقت) بدلًا من أنّ نُفسِد عملنا جراء عدم الفهم وحسب.

ولذا، إنْ وجد لفظٌ واحد للتعبير عن أفهوم معيَّن، وكان هذا اللفظ في معناه الموروث يلائم بدقَّة ذلك الأفهوم الذي من المهم جدًا تفريقه عن أيِّ أفاهيم قريبة أخرى، فإنّه من الحكمة ألّا نُسْرِف فيه وألّا نستعمله من أجل مجرّد تنويع اللفظ كمرادف محل ألفاظٍ أخرى، بل من الحكمة أنْ نحافظ بعناية على مدلوله الخاصّ، إذْ قد يحدث بسهولة أن يضيع اللفظ الذي لم يَحْظَ بالانتباه بصورةٍ خاصّة، تحت ركام الألفاظ الأخرى التي لها معانٍ تبعد عنه كثيرًا، وتضيع معه أيضًا الفكرة التي كان يُمكنه لوحده أنْ يحفظها.

لقد استخدم أفلاطون تعبير «المِثال» استخدامًا يُرينا أنّه كان يفهم بذلك لا ما هو غير مُشتقٍ من الحواسّ البتّة وحسب، بل ما يتخطى كثيرًا أفاهيم الفاهمة التي انشغل أرسطو بها، إذْ لا يوجد قطّ في التّجربة ما يناسبه. فقد كانت المِثُل عنده أصولًا للأشياء نفسها وليس فقط مفاتيح للتجارب الممكنة على غرار المقولات. وقد صدرت، في رأيه، عن العقل الأسمى، ومنه انتقلت إلى العقل البشريّ، لكنَّ هذا الأخير لم يعد في حالته الأصليّة، بل تراه يجهد ليستعيد مُثُله القديمة، التي أصبحت مُعْتِمة جدًا، عن طريق التّذكُّر (الذي يسمّى الفلسفة). ولا أريد أن أنساق إلى أيِّ بحثٍ أدبي كي أعيِّن المعنى الذي كان يُعْطيه الفيلسوف العظيم لتعبيره، بل اكتفي بملاحظة أنّه ليس من الغريب أنْ نتوصّل، إمّا في الحوار العادي وإمّا في الكتب، بمقارنة الأفكار التي يكوّنها مؤلِّف عن موضوعه، إلى فهمه أكثر مما فهم هو نفسه، لأنّه لم يُعيِّن بشكلٍ وافٍ أفْهومه، ولأنّه انْساق بذلك إلى الكلام، وحتّى إلى التّفكير ضدَّ مَقْصده الخاصّ.

لقد لاحظ أفلاطون بحقّ، أنّ مَلَكتنا المعرفية تنتابها حاجة أرْفع بكثير من الحاجة إلى تهجئة مجرّد ظاهرات وفقًا لقوانين الوَحْدة التّأليفيّة كي نستطيع أنْ تقرأها كتجرِبة، وأنَّ عقلنا يتطلّع بطريقة طبيعيّة إلى معارف أعلى من أنّ يناسبها موضوع يمكن للتجربة أنْ تعطيه، إلّا أنّها معارف لها واقعيّتها وليست قطّ مجرّد تخرُّصات.

وقد عثر أفلاطون، في الغالب، على مُثُله في كلّ ما هو عمليّ185، أعني في ما يستند إلى الحريّة التي هي بدورها في عداد المعارف التي من إنْتاج خاصّ للعقل. فَمَنْ يُرِدْ أنْ يستمدّ من التّجربة أفاهيم الفضيلة أو مَنْ يُرِدْ (كما فعل كثيرون حقًا) أنْ يعطي أنموذجًا لمصدر المعارف ما لا يمكنه قطّ أنْ يصلح إلّا مثلًا إيضاحيًا ناقصًا، مَنْ يُرِدْ ذلك يُحوِّلُ الفضيلة إلى لَبْس مُريب يتغيّر بحسب الأوْقات والظروف ولا يمكنه قطّ أنْ يصلح كقاعدة. وعلى العكس يمكن لكل واحد أن يرى، إذا ما قدّمنا له انسانًا ما كأنموذج للفضيلة، أنّ في رأسه فقط إنّما يوجد دائمًا الأصل الذي به يقارن ذلك الأنموذج المزعوم، والذي وفقًا له فقط يقوّمه. لكن، ذاك هو مِثال الفضيلة، الذي تصلح جميع مواضيع التّجربة

الممكنة بالنّظر إليه كأمثلة بالطّبع (أو أدلّة على أن ما يستلزمه أفهوم العقل قابل للتنفيذ بدرجة ما) إلّا أنها لا تصلح كأصل. فأن لا يتصرّف إنسان ما البتّة بطريقة مطابقة لما يتضمّنه المِثال المحض عن الفضيلة فإنّ ذلك لا يدلّل على أيّ شيءٍ خرافي في ذلك المِثال. لأنّ ذلك لا يمنع أن يكون كلّ حكم، على القيمة الخُلقية أو اللّاقيمة، ممكنًا فقط بوساطة ذلك المِثال. فهو إذًا بالضّرورة أساس كلّ تقدّم نحو الكمال الخُلقي، مهما كنّا بعيدين عنه جرّاء العوائق التي نصادفها في الطّبيعة البشريّة والتي يمكن أن نُعيِّن درجتها.

لقد أصبحت جمهورية أفلاطون مثلًا بارزًا يُضْرب على الكمال المتوهَّم الذي لا يمكن أنْ يجد مستقرَّه إلا في رأس مفكِّر خالي الأشغال. وقد رأى بْروكِر مُضحكًا زعمَ الفيلسوف أنَّ أميرًا لا يحكم قطّ بشكلٍ جيدٍ إنْ لمْ يُشارك بالمُثُل. لكنْ، يجدر بالأحرى (حيث يتركنا ذاك الرّجل الفذّ من دون مساعدة) التّمسُّكُ بهذا المِثال وإبرازه، بِفَضْل جهودٍ جديدة، بدل رَمْيه كمِثال لا جدوى منه بِحجّةٍ مسكينةٍ جدًا ومضرّة جدًا، حجّةِ أنّه غيرُ قابل للتحقيق. إنَّ دستورًا يهدف إلى أوسع حريّة بشريّة بموجب قوانين تسمح لحريّة كلّ واحد أنْ تقوم هي وحريّة الآخرين بأسرهم (وليس إلى أكبر سعادة ممكنة، لأنَّ هذه تتبع تلك تلقائيًّا) لهو على الأقلّ مِثال ضروريّ يجب أنْ يُشكِّل أساسًا لا للخطوط العريضة لدستورٍ مدنيٍّ وحسب، بل أيضًا لكلّ القوانين حيث يجب أنْ يُصْرَف النّظر منذ البداية عن العوائق الرّاهنة التي ربّما لا تصدر بشكل حتمي عن الطّبيعة البشريّة أكثر مما تصدر عن إهمالنا للمُثُل الحقيقية في التّشريع. ذلك أنّه ليس ثمّة أكثر ضررًا وأكثر قدحًا بالفيلسوف منالاعتداد، كما يعتّد العامّي، بتجربة مضادّة مزعومة حين كان يمكن أن لا توجد هذه التّجربة البتّة لو أنّ تلك التّرتيبات القائمة على المُثُل أقيمتْ في الوقت المناسب ولو لمْ تأتِ الأفاهيم الفظّة، لأنّها بالضّبط مستمدّة من التّجربة، على كلّ مقصد حسن بحلولها محلّ تلك المُثُل. فكلّما كان التّشريع والحُكْم مطابِقًا لتلك المُثُل، كلّما نَدُرت العقوبات. ومن المعقول تمامًا أنْ نزعم (كما فعل أفلاطون) أنّه لو كان التّشريع متساوقًا تمامًا معها، لما كان بنا حاجة لأيّ عقوبة. لكنْ، على الرّغم من أنّ ذلك لنْ يحصل ذات مرة، فإن المِثال الذي يتّخذ هذا الحد الأقصى أنموذجًا له، وينتظم وفقًا له ليقرّب وضع البشر القانوني أبدًا من أكبر كمال مُمكن، لهو مِثال صحيح كليًا. لأنّه، أيًا كان عُلَوّ الدّرجة التي على البشريّة أن تتوقّف عندها، وأيًا كان كِبَرُ المسافة التي تظل بالضّرورة بين المِثال وتحقيقه، فإنّه لا يمكن لأحد أن يُعيِّن ذلك، ويجب بالضّبط أنْ لا يُعيِّنه، لأن المسألة هي مسألة الحريّة التي يمكن أن تتخطى كلّ حدٍّ مرسوم.

لكنّ أفْلاطون يَجد، وبِحقّ، براهينَ بيّنةً، لا حيث يُظهِر العقل البشريّ سببيّة حقيقية، أو حيث تكون المُثُل عِللًا فاعلة (في الأفعال وفي مواضيعها)، أعني، لا في الأخلاق وحسب، بل أيضًا بالنّظر إلى الطّبيعة نفسها، براهينٌ بيّنةً على أنَّ هذه الطّبيعة تستمدّ أصلها من المُثُل. وتُظهِر نبتةٌ وحيوانٌ واتساقٌ منتظمٌ لبُنْيانِ العالم (وإذًا أيضًا كلّ نظام الطّبيعة على الأرجح) إظهارًا بيّنًا أنَّ كلّ ذلك ليس ممكنًا إلّا بموجب مُثُل. ومع أنّه ليس ثمّة من مخلوق فرديٍ واحد، ضمن شروط وجوده الفردية، يطابق تمامًا مِثال أكبر كمالٍ لنوعه (كما قلما يطابق الإنسان مِثال الإنسانية التي يحملها في نفسه بوصفها الصّورة الأصل لأفعاله) فإنّ هذه المُثُل متعيّنة فرديًا بشكل ثابت وكليٍّ في الفاهمة الأسمى، وهي العلل الأصلية للأشياء؛ ووحدها، كلّيّة رَبْطها في العالم بأسره، تتطابق تمامًا مع المِثال الذي لدينا عنها. وباستثناء المبالغة في التّعْبير، فإنّ الفِعْل الذي به ارتفع ذهن هذا الفيلسوف من تأمُّل نُسَخ نظام العالم الفيزيائي إلى ترابطه المعماري وفقًا لغايات، أي وفقًا لمُثُل، لَهُو جَهدٌ يستحق الاحترام ويستحقّ أنْ يُقلَّد. إمّا بالنّظر إلى ما يخص مبادئ الأخلاق والتّشريع والدين حيث تجعل المُثُل بدءًا التّجربة نفسها (الخير) ممكنة، على الرّغم من أنّه ليس بوسعها قطّ أنْ تجد تعبيرها الكامل فيها، فإنَّ لذلك الفِعْل فَضْلًا خاصًّا جدًا نُسيءُ معرفته بمجرّد أنّ نُحاكِمَه بموجب القواعد الأمپيريّة نفسها التي يجب أن تَفْقد مصداقيتها كمبادئ بسبب تلك المُثُل بالضّبط. ذلك أنّ التّجربة هي التي تُزوِّدنا بالقاعدة وتشكِّل مصدر الحقيقة

بالنّظر إلى الطّبيعة؛ أمّا بالنّظر إلى القوانين الخلقية، فإنّ التّجربة هي (للأسف) أمّ التّرائي؛ وأنّه من المستنكر جدًا أنْ نُريد استمداد قوانين ما يجب أن أفعل مما هو حاصل، أو أن نحصرها به.

وبدلًا من الانْصراف إلى كلّ تلك التأمّلات التي يصنع تحقيقها المناسب بالفعل مجد الفلسفة الخاصّ، فَلْنهتمّ الآن بعملٍ هو أقلُّ بريقًا بكثير، إنّما ليس من دون كرامة، أعني، فلنُنظّفْ ولْنُدعِّم الأرض التي ستحمل البنيان الخلقي الجليل، تلك الأرض التي تخترقها ضروبٌ عديدة من جحور الخِلْد186 التي حفرها العقل بأملٍ كبير بحثًا عن الكنوز إنّما عبثًا، والتي تهدِّد صلابة البنيان المزْمع إنْشاؤه. فالاستعمال المجاوِز للعقل المحض ومبادئه ومُثُله، هو ما يهمُّنا الآن أنْ نعرفه بدقّة كي يمكن أنْ نُعيِّن ونُقوِّم تقويمًا مناسبًا تأثيرَ العقل المحض وقيمتَه. لكنْ، قبْل الانتهاء من هذا المدخل، أرجو من أولئك الذين تعزُّ عليهم الفلسفة (الأمر الذي يقال أكثر مما يصادف عادة)، إذا ما اقتنعوا بما سبق أن قلته وبما سيأتي، أنْ يُحيطوا برعايتهم تَعْبير المِثال في مدلوله الأصْلي كي لا يُخْلط بعد الآن بتعابير أخرى تُستعمل عادةً للدّلالة على كلّ ضروب التّصوّرات من دون أيِّ نظام دقيق، مما يُلحق أعظم الأذى بالعِلْم، مع أنّه لا تَنْقصُنا التّسمياتُ المخصّصة تمامًا لكلّ ضرب من التّصوّرات كي نضطر إلى الاعتداء على مُلْكيّة ضربٍ آخر. وهاكمْ سلّمًا متدرجًا بها: فاسم الجنس هو التّصوّر بعامّة187. وتحته يقع تصوّر مع وَعْي188. والإدراك الذي على صلة بالذات فقط بوصفه تغيُّرًا في حالها هو الإحساس189، والإدراك الموضوعيّ هو المعرفة190. وهذه الأخيرة هي إمّا حدس أو أفْهوم191. والأوّل على صلة لا متوسّطة بالموضوع، وهو مفرد؛ أمّا الثّاني فعلى صلةٍ متوسّطةٍ به بوساطة علامةٍ يمكن أنْ تكون مشتركة بين عدّة أشياء. والأفْهوم هو إمّا أمپيريّ وإمّا محض؛ والأفهوم المحض من حيث يقوم أصله في الفاهمة وحدها (وليس في خَيْلةٍ محضة للحساسية) يدعى نُسْيو192. والأفهوم الذي، من بين ال نُسْيونات، يتخطى إمكان التّجربة هو المِثال أو الأفْهوم العقلي، وما إنْ نعتاد على هذه الفروقات حتّى لا يعود بإمكاننا تَحَمُّل أنْ يُطلَق لفظ «إيديه»193 على تصوّر اللون الأحمر الذي يجب أن لا نُسمِّيه قطّ نُسْيو (أفهومًا فاهميًّا).

185 لقد كان يوسع أفهومه ليشمل المعارف النّظرية فقط شرط أن تكون محضة ومعطاة قبليًا تمامًا، والرّياضة نفسها التي ليس موضوعها بخارج عن التجربة الممكنة. ولا يمكنني أن أتابعه أكثر بعد، وبخاصّة في تسويغه الصوفي لتلك المِثُل، أو حين يبالغ فيجعلها نوعًا من الأقانيم؛ إلّا أن اللغة الرّاقية التي كان يستخدمها في هذا الحقل تحتمل بالفعل تأويلًا أكثر اعتدالًا ومطابقة لطبيعة الأشياء.

186 مفرد خلدان، « ضرب من الجرذان عُمْي لم يخلق لها عيون» (الليث) (م. و.).

187 repraesentatio.

188 perceptio.

189 sensatio.

190 cognitio.

191 conceptus vel intuitus.

192 يلجأ كنط إلى اللفظ اللاتيني « notio « (ويقابله ἔννοιας «آنيَسْ» اليوناني) كاسم مشترك للمقولة والأفهوم. وعربته بلفظه حيث لم أشأ أن أؤديه بـ«فكرة» أو «معنى»، تجنّبًا للبْس ممكن.

193 Idée أو «فكرة»، وكنط يشير هنا إلى تعليم الأمپيرية وإلى هيوم بخاصة، حيث لا يرى هيوم من فرق بين الأفكار أو الأيْديات (Thoughts or Ideas) والانطباعات (Impressions) سوى أن الأولى أقل قوّة وحيويّة من الثانية (ر. مبحث في الفاهمة البشريّة، تر. موسى وهبه، دار الفارابي، بيروت، ٢٠٠٨ فقرة ١٢، ص٣٨)، في حين أن المثال () يختص بالعقل عند كنط وبالوعي عند هوسْرل (ر. مباحث منطقية، تر. موسى وهبه، المركز الثقافي العربي وكلمة، بيروت- أبو ظبي، ٢٠١٠، مقدّمة المترجم) (م. و.).

الفصل الثّاني في المثُل المجاوِزة

لقد أعْطتنا التّحليلات المجاوِزة مثلًا على كيف يمكن لمجرّد الصّورة المنطقيّة لمعرفتنا أنْ نتضمّن أصْل الأفاهيم القبلية المحضة التي تصوّر المواضيع قبل كلّ تجربة، أو التي تشير بالأحرى إلى الوحدة التّأليفيّة التي وحدها تجعل المعرفة الأمپيريّة للمواضيع ممكنة، وقد وَلّدتْ صورة الأحكام (بتحوُّلها إلى أفْهوم لتأليف الحدوس) مقولاتٍ توجّه كلّ استعمال فاهميّ في التّجربة. وعلى النّحو نفسه، يمكننا أنْ نتوقع أن تكون صورة الاستدلالات عندما تُطبَّق، قياسًا على المقولات، على الوحدة التّأليفيّة للحدوس، متضمّنةً أصْل أفاهيم قبليّة خاصّة يمكن أنْ تُسمّى أفاهيم عقليّة محضة أو مُثُلا مُجاوِزة، وأن تُعيِّن الاستعمال الفاهميّ في شمول التّجربة بأسرها وفقًا لمبادئ.

وتقوم وظيفة العقل في استدلالاته في دفع المعرفة وفقًا لأفاهيم إلى الكلّيّة، والاستدلال العقلي نفسه هو حُكْم متعيَّن قبليًّا في كلّ مِصداقِ شرطِه. فالقضيّة «قَيْسٌ فان»، يمكن أنْ استمدّها أيضًا من التّجربة وبالفاهمة وحدها. لكني أبحث عن أفْهوم يتضمّن الشّرط الذي بموجبه يُعْطى المحمولُ (إثباتٌ بعامّة) لهذا الحكم (أيْ أفْهوم الإنسان هنا)، وبعد أنْ أدرج تحت هذا الشّرط المتّخذ في كلّ ماصدَقه (كل النّاس فانون) أعيِّن بموجب ذلك معرفة موضوعي (قَيْسٌ فانٍ).

وعليه، فإنّنا، في خلاصة استدلال عقلي، نَقْصُر المحمول على موضوعٍ معيَّن بموجب شرطٍ معيَّن، بعد أنْ نكون قد فَكَّرناه مِنْ قبْلُ في المقدّمة الكبرى في كلّ ماصدَقه. ويسمّى كَمُّ الماصدَق الكاملُ هذا، بالنّسبة إلى مثل ذلك الشّرط: كلّيّة194، ويناسبها في تأليف الحدوس جُمْلة الشّروط. فالأفهوم العقلي المجاوِز ليس إذًا سوى أفهوم جُمْلة195

الشّروط التي لمشروط معطى. لكن بما أن اللّامشروط وحده يجعل جملة الشّروط ممكنة، وبما أن جملة الشّروط هي بالمقابل لا مشروطة بدورها دائمًا، فإنّه يُمكن أنْ نُعرِّف الأفْهوم العقلي المحض بعامّة، بأنّه أفْهوم اللّامشروط من حيث يتضمّن مبدأ تأليف المشروط.

والحال، إنّه بِقَدر ما هناك من علاقاتٍ تَتصوّرها الفاهمةُ بوساطة المقولات بقدر ما سيكون هناك أيْضًا من أفاهيم عقليّة محضة، وسيكون هناك إذنْ: أولًا، لامشروطُ التّأليف الحمليّ في الحامل، وثانيًا، لامشروطُ التّأليف الشّرطي المتصل لأطراف سلسلة، وثالثًا لامشروط التّأليف الشّرطي المنفصل للأجزاء في السّستام.

وتلك هي بالفِعْل، مختلف ضروب الاستدلالات العقليّة التي يسعى كلّ منها إلى اللّامشروط بقياسٍ سابقٍ؛ فالأوّل يسعى إلى حَاملٍ لمْ يَعد هو نفسه محمولًا، والثاني إلى افتراض لا يعود يفترض شيئًا، والثالث إلى مُجمَّع أطرافٍ للقسمة لا يَستلزِم أيَّ شيءٍ آخر كي يُنجِز قسمة الأفْهوم. وعليه، فإنَّ الأفاهيم العقليّة المحضة عن الجُمْلة في تأليف الشّروط هي ضروريّة على الأقلّ كمهامّ تصلح لدفع وِحدَة الفاهمة قَدْر الإمكان نحو اللّامشروط وتجد أساسها في طبيعة العقل البشريّ على الرّغم من أنّه، فيما عدا ذلك، قد لا يكون لتلك الأفاهيم المجاوِزة في العيان أيُّ استعمالٍ ملائمٍ ومن أنّ لا فائدة لها من ثمّ سوى دَفْع الفاهمة في وجهةٍ يبقى فيها استعمالُها مع توسّعه إلى أقصى مدى، مُتَّسِقًا اتساقًا شاملًا.

لكنْ، ونحن نقول هنا جُمْلة الشّروط واللّامشروط بوصفها العنوان المشْترَك لكلّ الأفاهيم العقليّة، إذا بنا نَقَع على تعبير لا يُمكن أنْ نَسْتغني عنه مع أنّ الالتباس العالِق به من طول سوء الاستعمال، يمنعنا من استعماله بأمان. فلفظُ مُطلق هو من الألفاظ القليلة التي كانت تعبر في معناها الأصلي عن أفهومٍ لم يكُن يُعبِّر عنه في ذلك الزّمن أيُّ لفظٍ آخر في اللغة نفسها، وإضاعتُه أو ما يوازي ذلك، أعني، استعماله غير الدّقيق يؤدّي بالضّرورة إلى إضاعة الأفهوم نفسه الذي لا يمكن للعقل، وهو منهمك به جدًا، أن يستغني عنه من دون أن يلحق كبير أذى بكل الأحكام المجاوِزة. ونستعمل اليوم غالبًا لفظ «مطلق»196 للتعبير فقط عما نرى إليه بصدد شيء فيّاه ويصدق إذن جوّانيًا. وبهذا المعنى، فإن لفظ الممكـن إطلاقًا يعنـي ما هو ممكن فيّاه (جوّانيًا197). وذاك أقلّ ما يمكن قوله بالفِعْل عن الموضوع. ويستعمل أيضًا بالمقابل أحيانًا للدّلالة على شيء يصدق من الجهات كلّها (من دون قيود) (مثل السّلطة المطلقة)؛ ولفظ ممكن إطلاقا في هذه الحالة يعني ما هو ممكن من وجهات النّظر كلّها وبالصّلات كلّها، وذاك أكثر ما يمكن قوله هذه المرة عن إمكان شيء. والحال، إنّ هذين المعنيين يتوافقان بعض الأحيان، وعلى سبيل المثل: ما هو غير ممكن جوّانيًا هو غير ممكن بالصّلات كلّها وبالتّالي غير ممكن إطلاقًا؛ هذا صحيح، إلّا أنّ الواحد منهما يبتعد في أغلب الحالات كثيرًا جدًا عن الآخر، فمِن كوْن الشّيء ممكنًا فقط فيّاه لا يمكنني قطّ أن أستخلص أنّه ممكن بالصّلات كلّها، وبالتّالي إنّه ممكن إطلاقًا. أضف، إنّني سأبيّن لاحقًا، أنَّ الضّرورة المطلقة لا تخضع في الحالات كلّها للضرورة الجوّانية، وأنّه يجب ألّا تُعَدَّ مساويةً لها. فشيءٌ يكون ضِدُّه غيرَ ممكن جوانيًا، وضدّه هو، صراحةً، شيءٌ غير ممكن من الوجهات كلّها، هو من ثمّ ضروريّ إطلاقًا. أمّا من كون الشّيء ضروريّا إطلاقا، فليس لي الحقّ بأنْ أستنتِج الامتناعَ الجوانيّ لضدّه، أعني أنّه يمتنع عليّ أنْ أستنتج أنَّ الضّرورة المطلقة للأشياء هي ضرورة جوّانية، لأنّ هذه الضّرورة الجوانيّة هي في بعض الحالات لفظٌ فارغ تمامًا، لا يمكن أنْ نَربطَ به أيَّ أفْهوم؛ في حين أنّ ضرورة الشّيء بالصلات كلّها (من حيث كلّ الممكن) تَستلزِم تعيُّناتٍ خاصّة جدًا. لكنْ، بما أنّه لا يمكن للفيلسوف أنْ يكون لا مباليًا إزاء إضاعة أفهوم ذي تطبيق واسع في الفلسفة النّظريّة، فإني آمل أيضًا ألّا يُنظر بلا مبالاة إلى الجهد الذي نبذله في تعيين اللفظ الذي يعلّق به هذا الأفهوم، وفي المحافظة عليه بعناية.

سأستخدم إذن اللفظ: مطلق، بذلك المعنى الأوسع، وأستخدم ضدّه، في ما ليس له سوى صدقيّة نسبيّة أو من

منظارٍ خاصّ؛ لأنَّ صدقيّة الأخير تنحصر ضمن شروط؛ في حين يصدق الأوّل بلا حصر.

والحال، إنّ الأفهوم العقلي المجاوِز يَنْطبق أبدًا وحصرًا على الجملة المطلقة في تأليف الشّروط، ولا يتوقّف قطّ إلّا عند اللّامشروط إطلاقًا أيْ اللّامشروط بأيّ صلة كانت. ذلك أنّ العقل المحض يترك كلّ شيءٍ للفاهمة التي هي، بدءًا، على صِلةٍ بمواضيع الحدس، أو بالأحرى بتأليفها في المخيّلة؛ ويحتفظ لنفسه فقط بالجُمْلة المطلقة في استعمال الأفاهيم الفاهميّة، ويسعى إلى دَفْع الوحدة التّأليفيّة المفكّرة في المقولة حتّى اللّامشروط إطلاقًا. يُمكن إذن أنْ نسمّي هذه الجملة الوحدة العقليّة للظّاهرات، مثلما يمكن أنْ نسمّي تلك التي تعبِّر عنها المقولة الوحدة الفاهميّة. وعليه فالعقل على صلةٍ بالاستعمال الفاهميّ وحسب، إنّما ليس بالطبع من حيث يتضمّن مبدأ تجربةٍ ممكنة (لأنَّ الجُملة المطلقة للشّروط ليست أفْهومًا يُستعمل في تجربةٍ لأنَّ لا تجربة غير مشروطة) بل لكي يُملي عليه وجهته نحو وحدةٍ معينة ليس لدى الفاهمة أيُّ أفهومٍ عنها، بل وحدة تسعى إلى أن تجمع في كلّ مطلق كلّ الأفْعال الفاهميّة بالنّظر إلى أيّ موضوع. وعليه فإنَّ الاستعمال الموضوعيّ للأفاهيم العقليّة المحضة هو أبدًا استعمال مُتَجاوِز في حين يجب أن يكون استعمال الأفاهيم الفاهميّة المحضة وفقًا لطبيعته محايثًا أبدًا لأنّه يقتصر فقط على التّجربة الممكنة.

وأفهم بـ «المِثال» أفهومًا عقليًا ضروريًّا لا يُطابقه أيُّ موضوع يمكن أن يُعطى في الحواسّ. فالأفاهيم العقليّة المحضة التي نرى إليها الآن هي إذن مُثُل مُجاوِزة، وهي أفاهيم للعقل المحض لأنّها ترى إلى كلّ معرفة تجرِبيّة بوصفها متعينة بجملة الشّروط المطلقة. وهي ليست مُشَكَّلة اعتباطًا، بل على العكس، تفرضها طبيعةُ العقل عينها، فهي إذنْ على صلةٍ بكلّ الاستعمال الفاهميّ الضّرورة. وهي أخيرًا مُتَجاوِزة، وتتخطى حدودَ كلّ تجربةٍ، حيث لا يمكن إذنْ لأيِّ موضوع مطابقٍ للمِثال المجاوز أنْ يَمْثُل قطّ. فعندما نُسمّي مِثالًا نقول كثيرًا جدًا بالنّظر إلى «الموضوع» (كموضوع للفاهمة المحضة لكنّنا نقول قليلًا جدًا بالنّظر إلى الحامل (أعني بالنّظر إلى تحقّقه وفق الشّروط الأمپيريّة)؛ وذلك بالضّبط لأن المِثال كأفهوم للأقصى لا يمكن أن يُعطى قطّ عيانًا بشكل مطابق. لكن بما أنَّ هذه المطابقة هي أصلًا كلّ مقصد العقل في استعماله محض النّظري، وبما أنَّ الاقتراب من أفهوم من دون التّمكن من بلوغه البتّة في التّنفيذ، يعني إضاعته كليًّا، فإنّه يقال عن مثل هذا الأفهوم إنّه مجرّد مِثال. وبالمثل، يمكن أنْ نقول: إنّ الجملة المطلقة لكل الظّاهرات هي مجرّد مِثال، ذلك أنّه يظلّ مُشْكلةً بلا حلّ لأنّنا لا نستطيع البتّة أنْ نُفصِّل198 له خَيْلة. وعلى العكس، بما أنَّ المطلوب في الاستعمال العملي للفاهمة، مجرّد التّنفيذ بموجب قواعد، فإنَّ مِثال العقل العملي يمكن دائمًا أنْ يُعطى حقًا، وإن فقط جزئيًا، في العيان، بل هو الشّرط الذي لا بدَّ منه لكلِّ استعمالٍ عملي للعقل. وتنفيذ هذا المِثال هو دائمًا محدود وناقص، إنّما بحدودٍ غير قابلة للتعيين، فهو من ثمّ دائمًا تحت تأثير أفْهوم كمالٍ مطلق. وعليه فإنّ المِثال العملي هو دائمًا عظيمُ الخِصْب وواجبُ الضّرورة بالنّظر إلى الأفعال المتحقّقة. فمنه يَستمدّ العقل المحض العِلّيَّة اللّازمة لكي يُولِّد ما يتضمّنه أفْهومه. لذا لا يمكن أن نقول عن الحكمة بنوع من الازْدراء: إنّها مجرّد مِثال؛ بل على العكس، بفعل كونها بالذات مِثال الوحدة الضروريّة لكلّ الغايات الممكنة، يجب أن يصلح كقاعدة لكلّ العملي بوصفه شرطًا أصليًا أو حصريًا على الأقلّ.

والحال، على الرّغم من أنّه يجب أنْ نقول عن الأفاهيم العقليّة المجاوِزة: إنّها مجرّد مُثُل، فإننا لا نذهب إلى حدّ حِسْبانها نافلةً وباطلة. إذْ، وحتّى لوْ لمْ يُمكن لأيِّ «موضوعٍ» أنْ يتعيَّن بها، فإنها قدْ تصلح في الأساس، وبشكل غير ملحوظ، بمثابة «قانون» للفاهمة، من أجل استعمالها الموسَّع والمتّسِق؛ ومع أنّه لا يمكنها أنْ تعرف به أيَّ موضوع غير تلك المواضيع التي كانت لتعرفها بموجب أفاهيمها إلّا أنها تجد نفسها موجَّهة بطريقة أفضل وإلى مسافة أبعد إلى أمام في تلك المعرفة. ولَنْ أضيف أنَّ هذه المُثُل قد يمكنها أنْ تُؤمِّن العبور من أفاهيم الطّبيعة إلى الأفاهيم العمليّة، وتُزوِّد على هذا النّحو، المُثُل الخُلقية نفسها بصلابةٍ وترابطٍ مع المعارف النّظريّة للعقل. ويجب أنْ نَترقّب شرح كلّ ذلك لاحقًا.

ونترك جانبًا هنا، وفقًا لمقصدنا، المُثُل العمليّة، ولا نرى إلى العقل إلّا في استعماله النّظري وعلى نحو أضيق من ذلك بعد، أعني إلّا في استعماله المجاوِز. وعلينا هنا أنْ نتبع المسار نفسه الذي اتبعناه أعلاه في تسويغ المقولات، أعني أن نفحص الصّورة المنطقيّة للمعرفة العقليّة لنرى ما إذا كان العقل، بذلك أيضًا، مصدرًا لأفاهيم تُرينا «المواضيع» فيّاها بوصفها متعينةً، تأليفيًّا وقبليًا، بالنّظر إلى وظيفةٍ من وظائف العقل.

والعقل من حيث هو القدرة على صورة منطقيّة معيَّنة للمعرفة، هو القدرة على الاستدلال، على الحكم بتوسّط (بإدراج شرط حكم ممكن تحت شرط حكم معطى). والحكم المعطى هو القاعدة الكلّيّة، المقدّمة الكبرى199. وإدراجُ شرط حُكمٍ آخر ممكنٍ تحت شرط القاعدة، هو المقدّمة الصّغرى200. والحكمُ المتحقّق الذي يُعلن إثبات القاعدة في الحالة المدرجة، هو الخلاصة201. بمعنى، أنَّ القاعدة تقول أمرًا كليًّا ما، تحت شرط معيّن. والحال، إنّ شرط القاعدة يوجد في حالة حاصلة. إذن، ما يصدق كليًا تحت ذلك الشّرط يُنظَر إليه أيضًا بوصفه صادقًا في الحالة الحاصلة (المنطوية على هذا الشّرط). ونرى بسهولة، أن العَقْل يصل، بأفعالٍ فاهميّة تشكّل سلسلة شروط، إلى معرفة. فإذا كنت لا أصل إلى هذه القضيّة: «كل الأجسام متغيّرة»، إلّا انطلاقا من تلك المعرفة الأبعد (التي ليس فيها بعد أفهوم الجسم وإنّ كانت تتضمّن شرطه): «كل مركّب متغيّر»؛ ومن هذه إلى أخرى أقرب مندرجة تحت شرط الأولى «الأجسام مركّبة»؛ ومن هذه إلى ثالثة تَقْرِن بها المعرفة البعيدة (المتغيّر) بالمعرفة الحاضرة: «إذًا الأجسام متغيّرة»؛ فهذا يعني أني أصِلُ بسلسلةٍ من الشّروط (المقدّمات) إلى معرفة (خلاصة). والحال، إنّ كلّ سلسلة يكون مُعامِلها معطى (وسواء كان الحكم حمليًا أم شرطيًا) يمكن أنْ تُتابع؛ ومن ثَمَّ، فإنّ هذا الفِعْل العقلي نفسه يؤدي إلى استدلال متعدد الأقيسة202 أي إلى سلسلة استدلالات، يمكن أن تُتابع، إنْ لجهة الشّروط «بقياس سابق»203 وإن لجهة المشروط « بقياس لاحق»204 إلى أبعادٍ غير متعينة.

لكنْ، سرعان ما نُلاحظ» أنَّ سلسلة الأقيسة السّابقة، أعْني المعارفَ المتابَعة لجهة مبادئ معرفةٍ معطاة، أوْ لجهة شروطها، وبتعبير آخر، أنّ تسلسل الاستدلالات الصّاعد، يجب أنْ يَنْهج إزاء القدرة العقليّة نهجًا مختلفًا عن التّسلسل الهابط، أي بشكل مختلف عن التقدّم الذي يُحرِزُه العَقْل بالأقيسة اللّاحقة لجهة المشروط. إذْ لما كانت المعرفة غير معطاة في الحالة الأولى إلّا بوصفها مشروطة، فإنّه ليس بوسعنا بلوغُها بوساطة العقل إلّا إذا افْترضنا على الأقلّ أنَّ جميع أطراف السّلسلة معطاة من جهة الشّروط (الجُمْلة في سلسلة المقدّمات)، وبهذا الافْتراض وحده إنّما يكون الحكم المذكور ممكنًا قبليًّا. وعلى العكس لا نفكّر لجهة المشروط، أو الاستنتاجات، إلّا سلسلةً في صيرورة، وليس سلسلةً مفترضة سلفًا كاملة أو معطاة؛ ولا نفكّر بالتّالي إلّا تقدّما بالقوّة. فإذا ما نُظِر إذن إلى معرفة بوصفها مشروطة، فإنّ العقل يجد نفسه مرغمًا عندها على النّظر إلى تسلسل الشّروط وفق خطٍّ صاعدٍ بوصفه خطًا ناجزًا ومُعطًى في جملته؛ لكنْ، لو نَظَر إلى المعرفة نفسها في الوقت عينه، كشرط لمعارف أخرى تُشكّل فيما بينها سلسلةً من الاستنتاجات وفق خطٍّ هابطٍ، لأمكن له أنْ يظلَّ لا مباليًا البتّة بمعرفة إلى أيِّ حدٍّ يَصل التقدّم « لجهة الآخِر»205 وما إذا كانت جملة هذه السّلسلة ممكنة أيّ إمكان؛ لأنّ ليس به حاجة إلى سلسلة مِن هذا النّوع من أجل الخلاصة الحاضرة لديه، لأنّ هذه متعيَّنة ومُثبتة بشكلٍ كافٍ بمبادئها « لجهة الأوّل»206 . فسواءً، إذًا، كان أم لم يكن، لتسلسل المقدّمات لجهة الشّروط، نقطةُ انطلاق كشرطٍ أعلى، وسواء بالتّالي، كان أم لم يكن، من دون حدود لجهة الأوّل، فإنّه يجب أن يتضمّن دائمًا جُمْلة الشّرط، حتّى لو افترضنا أنّه لا يمكن أن نَبْلغَه قطّ؛ ويجب أنْ تكون السّلسلة بأسرها صحيحةً بالمطلق، حتّى يمكن للمشروط، الذي يُنظَر إليه كخلاصة، أنْ يُحسب صحيحًا. وذاك ما يسْتلزِمه العقل الذي يقدّم معرفته بوصفها متعينةً قبليًّا وضروريّةً إمّا فيّاها، وعندها لن تكون بها حاجة لأيِّ مبدأ، وإمّا، في حال كونها مُشتَقّة، كطرفٍ في سلسلة مبادئٍ هي الأخرى صحيحة بالمطلق.

194 Universalitas) Die Allgemeinheit).

195 Totalität oder (universatas) Die Allheit.

196 absolut.

197 intern.

198 فصّل الخيّاط الثوب: قَطَعَهُ على قدِّ صاحبه (معجم المعاني الجامع) (م. و.).

199 (Major)

200 (Minor)

201 (Conclusio).

202 ratiocinatio polysyllogistica.

203 per prosyllogismos.

204 per episyllogismos.

205 a parte posteriori.

206 a parte priori.

الفصل الثّالث سستام المِثُل المجاوِزة

ليس علينا أن نَنْشغِل هنا بالجدليّات المنطقيّة التي تُجرِّد المعرفة من كلّ مضمون، وتكتفي بكشف التّرائي الخاطئ في

صورة الاستدلالات العقليّة، بل بالجدليّات المجاوزة التي يجب أنْ تتضمّن، بشكل قبليّ تمامًا، أصْل معارف معيَّنة بناء على العقل المحض وأفاهيم مستخلصة لا يمكن لموضوعها قطّ أنْ يُعطى أمپيريًّا، وتقع من ثمّ خارجَ قدرة الفاهمة المحضة كليًا. وقد اسْتنتجنا، من الصّلة الطّبيعيّة التي يجب أنْ تقوم بين الاستعمال المجاوِز لمعرفتنا سواء في الاستدلالات أم في الأحكام وبين استعمالها المنطقيّ، أنَّ هناك ثلاثة ضروب وحسبْ من الاستدلالات الجدليّة التي هي على صلة بضروب ثلاثة من الاستدلالات التي بها يمكن للعقل أنْ ينطلق من مبادئ إلى معارف، وأنَّ عمله بأسره هو أن يرتفع من التّأليف المشروط الذي تظلّ الفاهمة عالقة فيه أبدًا إلى تأليف غير مشروط لا يمكنها قطّ أنْ تبلغه.

والحال، إنّ كلّ ما يمكن أن يكون لتصوّراتنا من صلة بعامّة هو: 1) الصّلة بالذات، 2) الصّلة ب. «المواضيع»، إمّا بوصفها ظاهرات وإمّا بوصفها مواضيع للتفكير بعامّة. فلو جمعنا هذا الانقسام إلى الأوّل لرأينا أنّ كلّ العلاقة التي بِتصوّراتنا والتي يمكن أنْ نُكوِّن عنها أفهومًا، أو مِثال هي ثلاثية؛ 1) العلاقات بالذات؛ 2) العلاقة بمتنوّع «الموضوع» في الظّاهرة، 3) العلاقة بالأشياء جميعها بعامّة.

والحال، إنّ على الأفاهيم المحضة بعامّة أنْ تهتم بوحدة التّصورات التّأليفيّة، أمّا أفاهيم العقل المحض (المِثُل المجاوِزة) فتهتم بالوحدة التّأليفيّة اللّامشروطة لجميع الشّروط بعامّة. وعليه تندرج كلّ المِثُل المجاوِزة تحت ثلاثة أصناف، أولها، يتضمّن الوحدة المطلقة (اللّامشروطة) للذات المفكِّر والثاني، يتضمّن الوحدة المطلقة لسلسلة شروط الظّاهرة، والثالث، الوحدة المطلقة لشرط جميع مواضيع التّفكير بعامّة.

والذات المفكِّر هو موضوع السّيْكولجُيا، وجملة كلّ الظّاهرات (العالم) موضوع الكوسْمُلُجيا، والشيء الذي يتضمّن الشّرط الأعلى لإمكان كلّ ما يمكن أن يفكّر (كائن كلّ الكائنات) هو موضوع الإلهيّات. يُزوِّدنا العقل المحض إذنْ بمِثال عن النّفسانيات المجاوِزة (سيكولجُيا عقلانيّة207)، وعن علم مُجاوِز بالعالم (كوسْمُلُجيا عقلانيّة208)، وأخيرًا عن معرفة مُجاوِزة بالله (إلهيّات مُجاوِزة209). ولا يمكن لمجرّد مخطط أيِّ عِلْم من هذه العلوم أنْ يُرسم بالفاهمة حتّى عندما يُؤازِرها الاستعمال المنطقيّ الأسْمَى للعقل، أعني كلّ الاستدلالات المتخيَّلة، لتنْتقل من موضوعها (الظّاهرة) إلى كلّ المواضيع الأخرى وصولًا إلى أبعد أطراف التّأليف الأمپيريّ؛ بل إنّ هذا المخطط هو فقط إنتاجٌ محض وحقيقي للعقل المحض، أو هو مشكلة خاصّة به.

أمّا ما هي أنْماط الأفاهيم العقليّة المحضة، المندرجة تحت هذه العناوين الثّلاثة لمجمل المثل المجاوزة، فذاك ما سيعرضه الباب اللّاحق عرضًا كاملًا. وهي تَقْتفي أثَر المقولات. لأنَّ العقل المحض ليس على صلة مباشرة بالمواضيع قط، بل بالأفاهيم الفاهميّة عينها وحسب. إلّا أنّه لا يمكننا أنْ نوضِّح، إلّا في التّنفيذ التامّ، وحسب، كيف يمكن للعقل أنْ يصل بالضّرورة إلى أفهوم الوحدة المطلقة للذات المفكّر، فقط في الاستعمال التّأليفيّ للوظيفة عينها التي يستخدمها في الاستدلال العقلي الحَمْلي، وكيف تؤدي به الطّريقة عينها التي يستخدمها في الاستدلالات الشّرطية المتصلة إلى مِثال اللّامشروط المطلق في سلسلة شروط معطاة؛ وأخيرًا كيف تؤدي به مجرّد صورة الاستدلال العقلي الشّرطي المنفصل، بالضّرورة، إلى الأفهوم العقلي الأسْمى عن جوهر الجواهر كلّها؛ وتلك فكرة تبدو من اللمحة الأولى غاية في المفارقة210.

وليس لهذه المِثُل المجاوِزة أيُّ تسويغ موضوعي ممكن أصلًا كمثل ما أمكن لنا أنْ نَفْعل للمقولات، لأنّها ليست بالفِعْل على أيِّ صلةٍ بأيّ «موضوع» يمكن أن يُعطى مطابقًا لها، وبالضّبط لأنّها مجرّد مُثُل. لكن، يمكن أنْ نحاول اشتقاقها ذاتيًا من طبيعة عقلنا، وهذا ما نقوم به في الباب الرّاهن.

نرى بسهولة أنْ ليس للعقل من مقصدٍ سوى جُمْلة التّأليف المطلقة لجهة الشّروط (شرط التّلازم أو التّبعية أو التّضافر) وأنْ ليس عليه أنْ يبالي بالتّمام المطلق لجهة المِشْروط. لأنّه ليس به حاجة إلّا للأولى كي يفترض كامل سلسلة الشّروط ويقدّمها على هذا النّحو قبليًّا إلى الفاهمة. لكن، ما إنْ يكون ثمّة شرط مُعطى بالتّمام (ولامَشْروطًا) حتّى لا يعود بنا حاجة إلى أفْهوم عقليّ بالنّظر إلى التقدّم في السّلسلة، لأنّ الفاهمة سَتهْبط من تَلْقائِها خطوةً خطوة من الشّرط إلى المِشْروط. وعلى هذا النّحو، فإنّ المُثُل المجاوِزة لا تصلح إلّا للصعود في سلسلة الشّروط حتّى اللّامَشْروط أي حتّى المبادئ. أمّا بالنّسبة إلى الهبوط نحو المشروط، ومع أنّ للعقل استعمالًا منطقيًّا واسع النّطاق للقوانين الفاهميّة، فإنَّ ليس فيه أيّ استعمالٍ مُجاوِز؛ وإذا ما كَوّنا مِثالًا عن الجُمْلة المطلقة لمثل هذا التّأليف (للتقدّم211)، وعن السّلسلة الكاملة لكل تغيّرات العالم المقْبلة على سبيل المثل، فإن ذلك سيكون أيْسًا فكريًا212 يفكّر اعتباطًا وحسب، ولا يفْترضه العقل بالضّرورة. ذلك أنّنا، وإنّ كُنّا نفْترض جملة شروط المِشْروط من أجل إمكانه، فإننا لا نفْترض جُمْلة نتائجه. فمثل هذا الأفْهوم ليس إذًا مِثالًا مُجاوِزًا، وهو الأمر الوحيد الذي يشغلنا حاليًا.

وأخيرًا، نلاحظ أيضًا أنَّ ترابطًا معيَّنًا ووحدة تنشأ بين المُثُل المجاوِزة نفسها، وأنَّ العقل المحض يضع بوساطتها جميع معارفه في سستام. فالانطلاق من معرفة الذات (النفس) إلى معرفة العالم، والانتقال بوساطة هذه إلى الجوهر الأصل، هو مَسارٌ طبيعي إلى حدّ أنّه يبدو مماثلًا للتقدّم المنطقيّ للعقل من المقدّمات إلى الخلاصة213. لكنّ معرفة هل يوجد هنا حقًّا قربى أساسيّة خفية، كتلك التي بين الطّريقة المنطقيّة والطّريقة المجاوِزة، فمسألة من تلك المسائل التي يجب أن ننتظر الإجابة عنها في ما يلي من أبحاث. ونكون حتّى الآن، وبَدْءًا، قد بلغنا هدفنا عندما أخرجنا، من ذلك الوضْع الملتبِس، أفاهيم العقل المجاوِزة، التي يخلطها عادةً الفلاسفة في نظريَّتهم بأفاهيم أخرى، من دون أنْ يميّزوها كما ينبغي من الأفاهيم الفاهميّة، فعيّنا معًا أصْلَها وعددَها المتعيَّن الذي لا يمكن أنْ يبقي أيّ أفهوم آخر خارجه؛ وبتقديمها في ترابط سستامي، نكون قد رسمنا وحدّدنا حقلًا خاصًّا للعقل المحض.

207 (Psychologia rationalis).

208 (cosmologia rationalis).

209 (Theologia rationalis).

210 Paradox أو التناقض الذاتي، وهذا أيضًا من جملة ما حدا بي إلى التخلي عن دارج استعمال لفظ مفارقة بإزاء Transzendenz واستبداله بـ تجاوز.

211 (des progressus).

212 (ens rationis) = أفهوم فارغ من دون موضوع (م. و.).

213 ليس للميتافيزيقا من هدف خاصّ لأبحاثها إلّا المُثُل الثلاثة: الله والحرية والخلود، بحيث إنّ على الأفهوم الثاني أنْ يؤدّي إذا ما ربط بالأوّل، إلى الثالث كخلاصة ضرورية. وكلّ ما يشتغل به هذا العلم فيما عدا ذلك ليس سوى وسيلة للوصول إلى هذه المُثُل، وإلى واقعيتها. وبه حاجة إليها لا لإقامة علم الطبيعة، بل لتخطي الطبيعة. والتبصّر فيها يجعل الإلهيات والأخلاق وعبرها الدّين، أي أسمى أهداف وجودنا، معلقةً فقط بقدرتنا العقلية الاعتبارية وليس بأيّ شيء آخر. وفي تصوّر سستامي لتلك المُثُل، سيكون النّسَق المذكور من حيث هو تأليفي هو الأكثر ملاءمة؛ أما في العمل الذي يجب أن يسبق هذا بالضرورة، فإن النّسَق التحليلي الذي هو عكس الأول سيكون النّسَق الأكثر ملاءمة

لهدفنا الذي هو التقدم بنا مما تزودنا به التجربة بلا توسط، أعني من النّفسانيات إلى العالميات ومنها إلى معرفة الله، لتحقيق خطتنا الكبرى.

الكتاب الثّاني في استدلالات العقل المحض الجدليّة

يمكن القول، إنّ موضوع مِثال مَحْض مُجاوِز هو ما ليس لدينا عنه أيُّ أُفْهوم، على الرّغم من أنّ هذا المِثال يتولد بضرورةٍ كلّيّة في العقل بموجب قوانينه الأصْلية لأنّه، عن موضوع يجب أنْ يُطابق مَطْلب العقل، لا يوجد بالفعل أيُّ أُفْهوم فاهميّ ممكن، أعني أيّ أُفْهوم يمكن أنْ يُبيَّن أوْ يكون قابلًا للحدس في تجربة ممكنة. ولعله من الأفضل، ومما يعرضنا إلى سوء فهم أقلّ أن نقول: إنّه ليس لدينا أي معرفة عن شيءٍ يتناسب مع مِثال، وإنْ كان يمكن أنْ يكون لدينا أفهوم احتمالي.

والحال، إنّ الواقعيّة المجاوِزة، [التي نُضفيها] (ذاتيًّا) على الأفاهيم العقليّة المحضة، تقوم على الأقلّ على أنّنا نساق إلى مثل هذه المِثُل باستدلالٍ عقلي ضروريّ. ثمّة إذًا استدلالات عقليّة خالية من أيّ مقدّمات أمپيريّة، وبوساطتها نستدِلّ من شيءٍ نعرفه على شيء آخر ليس لدينا عنه أيُّ أفهوم، لكننا ننسب إليه مع ذلك واقعيّة موضوعيّة بفعل تراءٍ لا مفرّ منه. وتستحق مثل تلك الاستدلالات بالنّظر إلى محصّلاتها إذًا أنْ تُسمّى مُماحكات، لا استدلالات عقليّة. لكنْ، بالنّظر إلى أصْلها، يمكن أنْ تحمل هذا الاسم الأخير، لأنّها لا تتولّد بطريقة مُصْطنعة أو عَرضيّة، بل تصدر عن طبيعة العقل. وهي سفسطات لا للإنسان، بل للعقل المحض نفسه، وأحكم النّاس جميعًا ليس بوسعه أنْ يتحرَّر منها؛ وهو، إنْ كان بوسعه أنْ يصل بعد جهودٍ كثيرة إلى الاحتراز من الغلط، فإنّه لن يصل إلى التّخلص من التّرائي الذي يلاحقه، ويخدعه من دون توقّف.

هناك، إذنْ ضروبٌ ثلاثة من الاستدلالات العقليّة الجدليّة وحسب، على قَدْر ما هناك من المِثُل التي تؤدي إليها الخُلاصات. ففي استدلالات الصّنف214 الأوّل، أستدلُّ من أفهوم الذات المجاوِز الذي لا يتضمّن أيَّ متنوّع، على الوحدة المطلقة لهذا الذات عينه، وهي وحدة لا أكوّن عنها بهذه الطّريقة أيَّ أُفْهوم. وأسَمّي هذا الاستدلال الجدليّ مغالطة مُجاوِزة. ويستند الصّنف الثاني من الاستدلالات المماحِكة إلى الأُفْهوم المجاوِز عن الجُمْلة المطلقة لسلسلة شّروطِ ظاهرةٍ مُعطاة بعامّة؛ ومن أنّ لديَّ من جهة أُفْهومًا للوحدة التّأليفيّة اللّامشروطة للسلسلة يناقض نفسه أبدًا، أَسْتدلُّ على صِحَّة الوحدة من الجهة المضادّة على الرّغم من أنّ ليس لديّ عنها أيُّ أُفْهوم. وأسمّي حالة العقل في هذه الاستدلالات الجدليّة نقيضة العقل المحض. وأخيرًا في الضّرب215 الثّالث من الاستدلالات المماحِكة، أَسْتَدلُّ من جُمْلة الشّروط الضروريّة لتفكير المواضيع بعامّة، من حيث يمكن أن تكون معطاة لي، على الوحدة التّأليفيّة المطلَقة لجميع شُروط إمكان الأشياء بعامّة، أعني، إنّي أَستدلُّ من أشياء لا أعرفها وبموجب مجرّد أُفْهومها المجاوِز، على جوهر الجواهر الذي أعرفه بدرجةٍ أقلّ أيضًا من خلال أفهوم مُتجاوِز والذي لا يمكن أن أصطنع أي أفهوم عن ضرورته اللّامشروطة. وأطلق على هذا الاستدلال العقلي الجدليّ اسم أمثل العقل المحض.

.Klasse 214

.Art 215

تقوم المغالطة المنطقيّة في غلط الاستدلال العقلي من حيث الصّورة أيًا كان مضمونه إلى ذلك. أمّا المغالطة المجاوِزة، فلها مبدأ مُجاوِز يجعلنا نَغْلط في الاستدلال من حيث الصّورة. وبهذه الطّريقة يكون لمثل هذا الاستدلال المغالط أساسٌ في طبيعة العقل البشريّ، ويؤدي إلى وهم لا مفرَّ منه، وإنْ كان لا يمتنع تحليله.

ونصل الآن إلى أفهوم لم يُذْكر أعلاه في اللّائحة العامّة للأفاهيم المجاوِزة، ويجب مع ذلك تَعْليقُه بها من دون أنْ نُعدِّل بذلك تلك اللّائحة أيَّ تعديل، ومن دون أنْ نُعْلنها ناقصة. وذاك هو الأفهوم أو، إن أحْببتم، الحُكْم: «أنا أفكِّر». لكنّنا نرى بسهولة، أنَّ هذا الأفهوم هو قطار جميع الأفاهيم بعامّة، بما فيها الأفاهيم المجاوِزة أيضًا، وأنّه إذًا، يفكّر دائمًا مع هذه، وأنّه بذلك مُجاوِز مثلها، إنّما لا يُمكن أنّ يكون له أيُّ عنوان خاصّ لأنّه لا يصلح إلّا لعدّ كلّ فكر منتميًا إلى الوعي. لكنْ، مهما بلغتْ درجةُ خُلوصِه من الأمبيريّ (من انطباع الحواسّ) فإنّه يصلح لتمييز ضَرْبيْن من المواضيع بناءً على طبيعة قدرتنا المتصوّرة. فأنا، من حيث أكون مفكّرًا، موضوع للحس الباطن وأُدعى نفسًا، وما هو موضوع للحواسّ الخارجيّة يدعى جسمًا. فال «أنا» كجوهر مفكّر يشير إذنّ إلى موضوع السّيْكولجُيا التي يمكن أنْ تُدعى النّفسانيّات216 العقليّة عندما لا أريد أنْ أعرف عن النّفس إلّا ما يمكن أن يُستدلّ من الأفهوم أنا من حيث يَمْثُل في كلّ تفكير بمعزل عن كلّ تجربة (تُعيِّنُني على نحوٍ أخصّ، وعينيًّا217).

والحال، إنّ النّفسانيات العقلانيّة هي حقًا مشروع من هذا النّوع. فإنّ خالط أدنى عنصر أمبيريّ من عناصر تفكيري أو أيُّ إدراكٍ خاصّ منْ إدْراكات حالتي الباطنة، المبادئَ المعرفيّةَ لهذا العِلْم، لنْ تبقى عقلانيّة، بل تصير أمبيريّة. أمامنا إذًا علم مزعوم مَبنيّ على هذه القضيّة الوحيدة «أنا أفكر» التي يمكن لنا هنا أن نبحث بطريقة مُناسِبة، وبما يتوافق مع طبيعة فلسفة مُجاوِزة عما إذا كانت ذات أساس أم من دون أساس. ويجب أن لا نتوقّف على أنّه لديّ، في هذه القضيّة تجربة باطنة تعبّر عن إدراك الذات لذاته، لنستنتج أن النّفسانيات العقليّة المبنيّة على ذلك ليست قطّ محضة بل تستند في جزء منها إلى مبدأ أمبيريّ. لأن ذلك الإدراك الباطن ليس أكثر من مجرّد إبصار لل«أفكر» يوفِّر إمكان جميع الأفاهيم المجاوِزة المعنية بالقول: «أفكر الجوهر، السّبب» .. الخ. ذلك أنّه لا يمكن أن نَعُدّ التّجربة الباطنة بعامّة وإمكانها، أو الإدراك بعامّة وعلاقته بإدراك آخر، بمثابة معرفة أمپيريّة من دون أن يُعطى أمپيريّا فرقٌ مخصوص، أو تعيّنٌ ما، بل يجب أن يُعدّ ذلك بمثابة معرفة للأمپيريّ بعامّة، وأن ينتمي إلى البحث عن إمكان كلّ تجربة بحثًا هو بالتّأكيد مُجاوِز. إنّ أدنى «موضوع» للإدراك (مجرّد اللذة أو الألم مثلًا) قد يُضاف إلى التّصوّر الكلّي للوِعْيان، سيحوّل على الفور السّيْكولجُيا العقلانيّة إلى سَيْكولجُيا أمپيريّة.

«أنا أفكر» هو إذًا نَصّ السّيْكولجُيا العقليّة الوحيد الذي منه يجب أنْ تستمدّ كلّ حكمتها. ونرى بسهولة أنّه لو كان على هذا المثال أنْ يكون على صلةٍ بموضوع (بذاتي) فإنّه لنْ يمكنه أنْ يتضمّن سوى محمولات مُجاوِزة لهذا الموضوع، لأنَّ أدنى محمولٍ أمپيريّ سيُخلْخِل مَحْضِيَّة العِلْم العقليّة واستِقْلالَه عن كلّ تجربة.

ولنْ يكون علينا هنا سوى أنْ نَتْبع خيط المقولات الهادي. لكنْ، بما أنَّ ثمّة شيئًا هنا، مُعطى لنا بدءًا، هو الأنا، كجوهر218 مفكّر، ومع أنّنا لنْ نغيِّر ترتيب المقولات فيما بينها كما قُدِّمت أعْلاه في لائحتها219، فإنّنا نَبْدأ هنا بمقولةِ الجوْهر التي بها يُتصوّر شيءٌ فيَّاه، ونعود القهقرى في سلسلة المقولات220. وعليه تكون طوبيقا النّفسانيّات العقليّة، التي عنها وحدها يجب أنْ يُشتقّ كلّ ما قد تتضمّنه، على النّحو الآتي:

١

النفس هي

جوهر

٣ ٢

من حيث كيْفهامن حيث مختلف الأزمنة التي تكون فيها

بسيطة هي هي عدديّا، أيْ وحدة (لا كثرة)

٤

على علاقة

بالمواضيع الممكنة في المكان عن هذه الأسطقسات تصدر جميع أفاهيم النّفسانيّات المحضة بالتّركيب وحسب، ومن دون الحاجة إلى معرفة مبدأ آخر. فالجوهر كموضوع للحس الباطن وحسب، يعطي أُفْهوم اللّامادية؛ وكجوهر بسيط أفهوم اللّافساد؛ وهُويَّته كجوهر عقليّ تُعطي الشّخصية؛ وهذه العناصر الثّلاثة مجتمعةً تُعطي الرّوحانية. والعلاقة بالمواضيع في المكان تُعطي التّبادل مع الأجسام؛ فهي تصوّر إذنْ الجوهر المفكّر كمبدأ للحياة في المادّة أي كنفسٍ221 وكمبدأ للحَيِّ بعامّة222 وهذا، بحصره بالروحانية، يُعْطي الخلود.

وعنْ ذلك تَصْدر أربع مُغالطات للنفسانيّات المجاوِزة التي تُحسب خطأ بمثابة عِلْم للعقل المحض، يعالج طبيعة جوهرنا المفكِّر. ولا يمكن أنْ يؤسِّسه إلّا التّصوّر البسيط والفارغ ليّاه كليًّا من المضمون: «أنا»، الذي لا يمكن حتّى أنْ نقول عنه إنّه أفهوم، بل هو مجرّد وَعْي يواكب كلّ الأفاهيم. فبهذا الـ أنا أو الـ من أو الـ ما (الشيء) الذي يفكّر لا نَتصوّر أكثر من حامل مُجاوِز للأفكار = س، لا نعرفه إلّا بالأفكار التي هي محمولاته، ولا يمكن أنْ يكون لدينا عنه أيُّ أفهوم إذا ما أخذ لوحده، فنحن ندور إذنْ بصدده في دائرة أبدية، لأنّنا مُلزمون في كلّ مرة بأن نستخدم تصوّره لإصدار حُكمٍ ما بصدده؛ وتلك سيّئة ملازمة له، لأنَّ الوعْي ليْس فيّاه تصوّرًا يُميِّز «موضوعًا» خاصًّا، بل هو صورة لتصوّر بعامّة من حيث يجب أنْ يُدعى معرفة؛ إذْ عنها وحدها يمكنني أن أقول: إنيّ أفكِّر عبرها شيئًا ما.

لكنْ، سيبدو من الغريب، بدءًا، أنْ يكون على الشّرط الذي بموجبه أفكّر بعامّة، والذي هو من ثمّ مجرّد قوامٍ لذاتي، أن يصدق معًا على كلّ من يفكّر، وأنْ يُمكننا أنْ ندّعي بناءً على قضيّة تبدو أمپيريّة، تأسيس حكمٍ يقيني وكلّي كهذا: كلّ من يفكّر مقوَّم على نحو ما يعلن الوعيان فيّ223. والسّبب في ذلك، أنّه يجب علينا بالضّرورة أنْ نَنْسب قبليًّا إلى الأشياء كلّ الخصائص التي تشكّل الشّروط الوحيدة لتفكيرها. والحال، إنّه لا يمكن أنْ يكون لديَّ أدْنى تصوّر عن جوهر مفكّر بوساطة أيِّ تجربةٍ خارجيّة، بلْ بالوعْيان وحسب. فمثل هذه المواضيع إذًا ليست سوى إسقاطٍ لوعيي على أشياء أخرى لا يُمكن أنْ تُتصوّر كجواهر مفكِّرة إلّا بهذا الشّرط. لكن القضيّة «أنا أفكر» تُؤْخذ هنا احتماليًا وحسب، لا من حيثُ قد تتضمّن إدراكَ الوجود (كما في «أفكِّر، إذن أكون»224 الدّيكارتي) بل من حيث إمكانها وحسب، لمعرفة الخصائص التي تُستمدّ من قضيّة بمثل هذه البساطة وتُسنَد إلى حاملها (وسواء أمكن له أنْ يوجد أم لا)225.

ولو كان لمعْرِفتنا العقليّة المحضّة، بالجواهر المفكّرة بعامّة، أن تجد أساسا لها أكثر من الكوجيتو، ولو استعنّا

بالملاحظات التي يمكن أن نبديها على لعب أفكارنا، وبالقوانين الطّبيعيّة للذات المفكّر التي يمكن أن نَستمدّها منه، لتحصّل لدينا سيكولجُيا أمپيريّة. وهي ضرْب من فسيولجُيا للحس الباطن قد تصل ربّما إلى تفسير ظاهراته، إنّما لا تصلح قطّ لاكتشاف الخصائص التي لا تنتمي البتّة إلى التّجربة الممكنة (كخاصّيّة البساطة)، ولا لتعليمنا أيَّ شيءٍ يقينيّ عن طبيعة الجواهر المفكِّرة بعامّة؛ لن تكون، إذن، سيكولجُيا عقلانيّة.

لكن، بما أنّ القضيّة «أنا أفكّر» (مأخوذة احتماليًا) تتضمّن صورة كلّ حكْم فاهميّ بعامّة، وتواكب كلّ المقولات كما لو أنّها قطارٌ لها، فإنّه من الواضح أنَّ الخُلاصة التي تُستمدّ منها يمكن لها فقط أنْ تتضمّن استعمالًا مُجاوِزًا للفاهمة عاريًا عن أيّ اختلاطٍ بالتّجربة، وعن تقدّمه، لن يمكننا، بحسب ما بيّنا أعلاه، أنْ نصطنع أيّ أفهوم مشجّع. سنتابعه إذنْ بعينٍ ناقدة عبر كلّ مُحتملات النّفسانيّات المحضة. لكنّ توخيًا للإيجاز سنترك فحصها يتقدّم في ترابط مُتّصِل.

وإليكمْ، أولًا، ملاحظة عامّة يمكن أنْ تصلح للتّنبيه بخاصّة على ذلك الضّرْب من الخُلاصات. فأنا لا أعرف أيَّ موضوع بمجرّد أنّي أفكّر؛ بلْ على العكس، لا يُمكنني أنْ أعرف أيَّ موضوع إلا بتعيين حدسٍ مُعطى بِقصد وِحدة الوعي؛ وفي هذا إنّما يقوم كلّ التّفكير. فأنا لا أعرف نفسي إذنْ، من خلال أنّي أعِي ذاتي مفكّرًا؛ بلْ يجب أنْ أعي حدْسي بذاتي كمتعيّن بالنّظر إلى وظيفة التّفكير. وعليه فإنّ كلّ أنماط الوِعْيان في التّفكير بحدِّ ذاته ليست قطّ أفاهيم فاهميّة (مقولات) عنْ «مواضيع» بلْ مجرّد وظائف منطقيّة لا تُعطي التّفكير أيَّ معرفةٍ بموضوع، ومن ثمّ لا تجعلني أَعرف نفسي كموضوع. فـما هو «الموضوع» ليس وعيَ أنايَ المعيّن بل أنايَ القابل للتعيُّن وحسب، أعني حدسي الباطن (من حيث يمكن لمتنوّعه أنْ يُربط وفق الشّرط الكلّي لوِحدة الإبْصار في التّفكير).

1)- والحال، إنّي أنا دائمًا في الأحكام كلّها، الذات المعيَّن للعلاقة التي تُشكّل الحكم. لكنْ، أنْ يكون على الـ أنا الذي يفكّر، أنْ يصدُق دائمًا في التّفكير كـ حامل، وأنْ يُعَدَّ بمثابة شيء ما لا يتعلق فقط بالتّفكير كمحمول، فتلك قضيّة يقينية، بل هُوِّيّة، إلّا أنّها لا تعني أنّي، بوصفي «موضوعًا»، كائن قائم ليّاي أو جوهر226. وإنَّ هذا الأمر الأخير يذهب بعيدًا جدًّا، إذْ يتطلّب معطيات لا نجدها قطّ في التّفكير، وربّما كانت (من حيث أنظر إلى المفكّر بما هو كذلك) أكثر مما يمكنني أن أصادف (فيه) ذات مَرّة.

2)- وأن يكون أنا الإبصار، وبالتّالي الـ أنا في كلّ تفكير، مفردًا لا يمكن أنْ ينحلّ إلى كثرةٍ من الذوات، وأنْ يدلّ من ثمّ على حامل منطقيّ بسيط، ذاك ما يكمن في أفْهوم التّفكير. وتلك إذًا قضيّة تحليليّة، لكنّها لا تعني أنّ الـ أنا المفكِّر جوهرٌ بسيط، لأنّها ستكون قضيّة تأليفيّة. فأفهوم الجوْهر على صلةٍ أبدًا بالحدوس227، والحدوس فيّ لا يُمكن أن تكون إلّا حسّية؛ وهي توجد بكاملها خارج حقل الفاهمة، وخارج تفكيرها الذي يدور البحث عليه هنا حصرًا عندما نقول: إنَّ الـ أنا في التّفكير هو بسيط. وسيكون من العجيب أيضًا أنْ يكون ما يتطلّب هذا القَدْر من الجهد لتمييز ما هو جوهر من بيْن ما يقدّمه الحدْس، وما يتطلب جهدًا أكبر لمعرفة هل يمكن لهذا الجوهر أنْ يكون بسيطًا (كما في أجزاء المادّة)، أنْ يكون ما يتطلب ذلك معطى لي مباشرة هنا في أفْقر التّصوّرات جميعًا كما لو أنّه نوع كشف.

3)- إنّ قضيّة هُوِّيّة ذاتي في كلّ متنوّع أعيه متضمّنة هي الأخرى في الأفاهيم نفسها، وهي بالتّالي قضيّة تحليلية؛ لكنَّ هُوِّيّة الذات هذه التي يمكن أنْ أعيها في كلّ تصوّراته، لا تعود إلى حدْس به يُعطى ذلك الذات كـ«موضوع». فلا يُمكنها إذنْ أنْ تعيِّن هُوِيّة الشّخص التي نَعْني بها وَعْي الذات لهُوِيَّة جوهره الخاصّ كجوهر مفكِّر خلف كلّ تبدّل للأحوال. أمّا التّدليل على ذلك فأمر لا يمكن بلوغه بمجرّد تحليل القضيّة «أنا أفكر»، بل يلزم لذلك عدة أحكام تأليفيّة مؤسسة على الحدس المعطى.

4)- «أفرّق بين وجودي الخاصّ كوجود لجوهر مفكَّر، وبين الأشياء الأخرى خارجًا عني (والتي ينتمي جسمي إليها أيضًا)»، تلك أيضًا قضيّة تحليلية، لأنَّ الأشياء الأخرى هي تلك التي أفكّرها متميّزةً عنّي. لكن، هل وعيي هذا لذاتي ممكن من دون الأشياء الخارجة عنّي، التي بها تعطى التّصوّرات لي، وهل يمكن أن أوجد إذن كجوهر مفكّر وحسب، (من دون أنْ أكون إنسانًا)؟ ذاك ما لا أعلمه قطّ بما تقدّم.

إنّ تحليل وعيي لذاتي في التّفكير بعامّة لا يقدّم لي إذنْ أيَّ معرفةٍ بذاتي كـ«موضوع»:. وأنّه لمن الخطأ حسبان العرض المنطقيّ للتفكير بعامّة بمثابة تعيينٍ ميتافيزيقي للـ«موضوع».

وسيكون حجرَ عثرةٍ كبيرًا، بل وحيدًا في وجه نقدنا بأسره، أن يكون ثمّة إمكان للتدليل قبليًّا على أنّ كلّ الجواهر المفكّرة هي فيّاها جواهر بسيطة وأنّها بما هي كذلك تحمل معها إذنْ (وهذا ينتج عن الدّليل نفسه) الشّخْصيّة بشكل لا ينفصل، وتَعِي وجودَها المستقلّ عن كلّ مادّة. ذلك أنّنا سنكون بذلك قد خطونا خطوة خارج العالم الحسّي، ونكون قد دخلنا في حقل النّومينا؛ ولن يمكنْ لأحدٍ أنْ ينكر علينا حقَّ أن نتوسّع فيه أكثر فأكثر، وأنْ يبني كلّ واحد منّا فيه ويتملّك بقَدْر ما يُسعفه طالعه. ذلك أنّ القضيّة: «كلّ كائن مفكّر هو بما هو كذلك، جوهر بسيط» هي قضيّة تأليفيّة قبليّة، لأنّها أولًا تخرج عن الأفهوم الذي يشكّل مبدأها وتتخطاه، وتُضيف إلى التّفكير بعامّة نمط الوجود، ولأنّها ثانيًا، تُضيف إلى ذلك الأفهوم محمولًا (هو البساطة) لا يمكن أن يُعطى في أيّ تجربة. سيُمكن إذنْ للقضايا التّأليفيّة القبْليّة، لا أن تُطبَّق وتُقبل بالنّسبة إلى مواضيع تجربة ممكنة، وكمبادئ لإمكان هذه التّجربة وحسب، كما زعمنا ذلك، بل سيُمكنها أيضًا أن تُطبَّق على الأشياء بعامّة، وعليها فيّاها؛ تلك نتيجة تضع نهاية لكلٍّ نقدنا، وتُرغمنا على العودة إلى الطّريقة القديمة. لكن الخطر ليس كبيرًا إلى هذه الدّرجة إذا ما نظرنا إلى الأمر عن كثب.

يسيطر على طريقة السّيكولُجيا العقلانيّة مغالطة يعرضها الاستدلال الآتي:

ما لا يمكن أنْ يفكّر إلّا كحامل لا يوجد أيضًا، إلّا كحامل فهو إذًا جوهر.

والحال، إنّ الكائن المفكِّر منظورًا إليه بما هو كذلك وحسب لا يمكن أنْ يفكّر إلّا كحامل.

إذًا، إنّه لا يوجد إلّا كذلك، أعني كجوهر.

في المقدّمة الكبرى يدور الكلام على كائن يمكن أن يفكّر بعامّة من أيّ وجهة نظر كان، وبالتّالي على ما يمكن أن يعطى في الحدس أيضًا. لكن، في المقدّمة الصّغرى، لا يدور الكلام عليه نفسه إلّا من حيث يحسب نفسه بمثابة حامل بالنّسبة إلى التّفكير ووحدة الوعي وحسب، وإنّما ليس، في الوقت عينه، بالصلة مع الحدس الذي به قد يعطى كـ«موضوع» للتفكير، فالخلاصة مستخلصة إذًا بحجة سفسطية228 ، وبالتّالي باستدلال فاسد229.

ويمكن للمرء أن يفهم بوضوح أنّه من الصّحيح تمامًا أن نحوّل هذا الحجّة الشّهيرة إلى مغالطة، إذا ما تفضّل بالعودة إلى الملاحظة العامّة حول التّصوّر السّستامي للمبادئ، وإلى الفصل المخصص للنومينا حيث دللنا على أنّ أفهوم شيء، يمكن أن يوجد ليّاه كحامل وليس فقط كمحمول، لا ينطوي بعد على أيّ واقع موضوعي، بمعنى أنّه من المحال أن نعلم ما إذا كان يوجد في محلّ ما موضوع يتناسب معه، لأنّنا لا نرى إمكان مثل هذا النّمط من الوجود؛ وإن ذلك لا يعطي بالتّالي أي معرفة على الإطلاق. وحتّى يمكن لهذا الأفهوم تحت اسم الجوهر، أن يدل على «موضوع» يمكن أن يعطى، كي يصير معرفة، يجب أن يكون ثمّة في الأساس حدس دائم بوصفه شرطًا لا بد منه للواقع الموضوعيّ لكل أفهوم، أعني بوصفه ما به وحده يعطى الموضوع. والحال، إنّه ليس لدينا في الحدس الباطن أيّ شيء دائم، لأنّ الـ أنا

هو مجرّد وعي بتفكيري؛ وإذا ما اقتصرنا على التّفكير وحده، فإنّه سيظل ينقصنا الشّرط الضروريّ لكي نطبق على ذاتنا كجوهر مفكر أفهوم الجوهر، أعني أفهوم حامل يقوم ليّاه، وستتبدد كليًا بساطة الجوهر المربوطة به مع الواقع الموضوعيّ لهذا الأفهوم لكي تتحول إلى وحدة محض منطقيّة وكيفية للوِعيان في التّفكير بعامّة، سواء كان الحامل مركّبًا أم غير مركّب.

دحض دليل مندلسن على دوام النّفس

لقد لاحظ هذا الفيلسوف الثّاقب، باكرًا، نقص الحجّة التي ندعي بها عادة التّدليل على أنّ النّفس (ما إذا سلّمنا بأنها جوهر بسيط) لا يمكن أن تكفّ عن البقاء بالتّحلل إلى أجزاء. ولقد رأى، بحقّ، أنّ هذه الحجة لا تكفي لضمان استمرار النّفس استمرارًا ضروريًا، وأنّه قد يمكن أيضًا التّسليم بأنها تكفّ عن الوجود بالانطفاء، وقد حاول إذن في كتابه فيدون أن يجنِّب النّفس هذا الضّرب من الانتهاء، الذي سيكون انعداما حقيقيًا، حين تجرّأ على برهان أنّ الجوهر البسيط لا يمكن أن يتوقّف عن الوجود، لأن مثل هذا الجوهر لا يمكن أن ينقص بالتّأكيد كما يقول، ولا من ثمّ أن يفقد تدريجيًا شيئًا من وجوده بحيث يجد نفسه تدريجيًا وقد تحوّل إلى عدم (لأن ليس له أجزاء، ولا أي كثرة ذاتيّة إذًا) فيجب أن لا يكون هناك أي وقت بين لحظة يكون فيها ولحظة لا يكون فيها، وهو أمر محال. لكنّه لم يخطر له قطّ أننا لو سلّمنا للنفس ببساطة الطّبيعة هذه، بسبب أنها لا تتضمّن متنوّعًا أجزاؤه بعضها خارج بعض، ولا كمًّا ممتدًا بالتّالي، فإنّه لن يمكننا عندها أن ننكر عليها، ولا على أي شيء موجود، كمًّا مشتدًا أيْ درجة من الواقعيّة بالنّسبة إلى كلّ قدراتها وحتّى إلى كلّ ما يشكل الوجود بعامّة، وأن هذه الدّرجة يمكن أن تتناقص مرورًا بالكثرة اللّامتناهية للدّرجات الدّنيا، وأن الجوهر المزعوم (الشيء الذي لم يثبت دوامه مع ذلك) يمكن أن يتحوّل إلى عدم إن لم يكن بالتّحلل إلى أجزاء، فعلى الأقلّ بتناقص تدريجي230 لقواه (ومن ثمّ بتهالك إن سمح لي باستخدام هذا اللفظ). ذلك أنّ للوعي نفسه في كلّ وقت درجة يمكن أن تتناقص دومًا231، والأمر نفسه بالتّالي بالنّسبة إلى القدرة على الوعي كما بالنّسبة إلى كلّ القدرات الأخرى. – ويبقى دوام النّفس بما هي موضوع الحس الباطن وحسب، غير مبرهن، بل أيضًا لا يبرهن على الرّغم من أنّ دوامها في الحياة، حيث يكون الكائن المفكِّر (بوصفه إنسانًا) في الوقت عينه موضوعًا للحواسّ الخارجيّة، واضح بحد ذاته؛ لكن ذلك لا يفي بحاجة السّيكولجُيا العقلانيّة التي تدلّل على دوام النّفس المطلق خارج هذه الحياة بمجرّد أفاهيم232.

لكن، لو أخذنا قضايانا السّابقة في ترابطها التّأليفيّ كما يليق بها أن تؤخذ، من حيث تصدق على جميع الجواهر المفكّرة في السّيكولجُيا العقلانية بوصفها سستامًا، وانطلقنا من مقولة الإضافة مع هذه القضيّة «كل الجواهر المفكّرة هي، بما هي كذلك، جواهر»، رجوعًا إلى سلسلة المقولات حتّى تنقفل الدّائرة، لوصلنا في النّهاية إلى وجودها الذي لا تعيه وحسب في هذا السّستام بمعزل عن الأشياء الخارجيّة، بل الذي يمكنها أيضًا أن تعينه تلقائيًا (بالنّظر إلى الدّوام الذي ينتمي بالضّرورة إلى صفة الجوهر). إلّا أنّه ينتج عن ذلك أنّ لا مفر من المثالية، وعلى الأقلّ من المثالية الاحتمالية، في هذا السّستام العقلاني، وأنّه عندما لا يكون وجود الأشياء الخارجيّة لازمًا قطّ لتعيين وجودنا الخاصّ في الزّمان، فإنّه من الافتئات التامّ التّسليم به من دون أن يكون بالإمكان برهنته ذات مرّة.

ولو اتّبعنا، على العكس، الطّريقة التّحليلية متّخذين كأساس معطى الـ«أنا أفكِّر» بوصفه قضيّة تنطوي سلفًا على وجود، ومتّخدين، بالتّالي، الجهة كأساس، وحلّلناه لمعرفة مضمونه، عنيت لمعرفة هل وكيف يعيّن هذا الـ أنا وجوده في المكان والزّمان بمجرّد ذلك، لكانت قضايا النّفسانيات العقليّة ستنطلق، لا من أفهوم جوهر مفكِّر بعامّة، بل من

متحقّق، ولكنّا سنستنتج، من كيف نفكّر هذا المتحقّق، بعد أن نجرّده من كلّ ما فيه من أمپيريّ، ما يناسب جوهرًا مفكّرًا بعامّة. وذاك ما تظهره اللوحة الآتية:

١

أنا أفكّر،

٢ ٣

كذات233،كذات بسيط،

٤

كذات هُوِّيّ

في كلّ حال من أحوالي

لكن، بما أننا في القضيّة الثّانية، لا نعيِّن ما إذا كان يمكن لل. أنا أن يوجد ويفكّر كحامل وحسب، وليس أيضًا كمحمول لحامل آخر، فإن الأفهوم، ذات، يؤخذ هنا بمعنى منطقيّ محض، وتترك مسألة ما إذا كان يجب أن نفهم به جوهرًا أم لا، تترك غير متعينة. لكن، في القضيّة الثّالثة، تصبح وحدة الإبصار المطلقة أي ال. أنا البسيط، في التّصوّر الذي إليه يعود كلّ ربط وحلّ يصنعان التّفكير، تصبح مهمة في حدّ ذاتها، حتّى عندما لا أكون قد قرّرت شيئًا بصدد قوام الذات وبقائه. فالإبصار شيء واقعيّ، وبساطته تقوم في إمكانه سلفًا؛ والحال، إنّه لا واقعيَّ بسيطًا في المكان، لأن النّقاط (التي هي البسيط الوحيد في المكان) هي مجرّد حدود، إنّما ليست شيئًا يصلح لتشكيل المكان كجزء منه. وينتج عنه إذن، امتناع تعريف قوامي (كذات مفكّر وحسب) بناء على مبادئ المادية. لكن، بما أن وجودي يعد بمثابة معطى في القضيّة الأولى، حيث يعني ذلك لا «إن كلّ جوهر مفكّر موجود» (وهو ما كان سيعني معًا ضرورتها المطلقة، ويقول عنها زيادة)، بل يعني فقط: «أوجد مفكرًا»، فإن تلك القضيّة قضيّة أمپيريّة، تتضمّن قابليّة وجودي للتعيّن فقط بالنّظر إلى تصوّراتي في الزّمان. لكن بما أنّ بي، من جهة أخرى، حاجة، بدءًا، إلى شيء دائم، وبما أنّ لا شيء كهذا مُعطى لي في الحدس الباطن من حيث أفكِّر نفسي، فإنّه لن يمكنني قطّ أن أعيّن بهذا الوِعيان البسيط كيف أوجد، هل كجوهر أم كعرض. فإذا كانت المادية غير صالحة كنمط تفسير لوجودي، فإن الرّوحانية هي أيضًا غير كافية لذلك. والخلاصة من كلّ ذلك، هو أنّه لا يمكن لنا أن نعرف شيئًا بأيّ طريقة، عن قوام نفسنا فيما يخصّ إمكان وجودها المستقلّ بعامّة.

بل كيف سيكون بالإمكان أن نخرج من التّجربة (تجربة وجودنا في الحياة) ونتخطّاها بوحدة الوعي التي لا نعرف عنها سوى أنّ بنا إليها حاجة، ولا بدّ، لإمكان التّجربة؛ بل كيف سنوسّع معرفتنا حتّى طبيعة كلّ الجواهر المفكّرة بعامّة بوساطة القضيّة «أنا أفكّر» الأمپيريّة، إنّما غير المتعينة بالنّظر إلى أيّ ضرب من ضروب الحدس؟

ليس ثمّة إذًا أيّ سيكولجيا عقلانيّة كـتعليم يشكّل إضافة إلى معرفتنا بأنفسنا، بل ثمّة واحدة فقط كـضبط يضع للعقل النّظري في هذا الحقل حدودًا لا تُتخطّى، فيحرزه من جهة من الوقوع في حضن ماديّة بلا روح، ومن جهة أخرى من الضّياع في روحانيّة لا أساس لها بالنّسبة إلينا في الحياة، بل بالأحرى يذكّرنا بأن نحسب رفض عقلنا هذا إعطاء أيّ جوابٍ شافٍ عن الأسئلة الصّريحة التي تَتخطّى حياتنا، بمثابة إشارة إلى الابتعاد بمعرفتنا لأنفسنا عن مغالاة الاعتبار

العقيم، وإلى تطبيقها على الاستعمال العملي الخصب؛ الاستعمال الذي، حين يتوجّه، دومًا وحصرًا، إلى مواضيع التّجربة، يستمدّ مبادئه من مكان أعلى، ويعيّن سلوكنا كما لو أن قصدتنا تمتد إلى ما لا نهاية بعد التّجربة وبعد هذه الحياة من ثم

وبناء على ذلك كله، نرى أن السّيكولجُيا العقلانيّة، تدين بأصلها إلى مجرّد سوء فهم. فوحدة الوعي، التي تؤسّس المقولات، تُحسب هنا بمثابة حدس للذّات، بعدّه موضوعًا تطبّق عليه مقولة الجوهر؛ لكن هذه الوحدة ليست سوى الوحدة في التّفكير التي بها لوحدها لا يُعطى أيُّ «موضوع»، فلا تنطبق عليها إذن مقولة الجوهر التي تفترض دائمًا حدسًا معطى، ولا يمكن لهذا الذات بالتّالي أن يُعرف. لا يمكن إذن لحامل المقولات أن يحظى، بمجرّد أنّه يفكّرها، بأُفهومٍ عن ذاته كموضوع لهذه المقولات؛ لأنّه، كي يفكّرها، يجب عليه أن يستند إلى أساس من وِعيانه المحض الذي كان علينا أن نشرحه. إلى ذلك، إنّ الذّات الذي فيه أساس تصوّر الزّمان أصلًا، لا يمكن له بذلك أنّ يعيّن وجوده في الزّمان. وإذا كان هذا ممتنعًا، فإنّ ذلك، أعني أنّ تعيين الذات لذاته (ككائن مفكِّر بعامّة) لا يمكنه هو الآخر أن يتمَّ بالمقولات234.

وهكذا تنحلّ المعرفة التي يُبحث عنها خارج حدود التّجربة الممكنة، طالما أنّنا نطلبها من الفلسفة الاعتبارية، إلى رجاء خائب مع أنّها تخصّ أسمى أغراض البشريّة. لكنّ قساوة النّقد هذه، في الوقت الذي تدلّل فيه على امتناع أن نقرّر دُغْمائيًا أيّ شيء خارج حدود التّجربة، بصدد موضوع من مواضيع التّجربة، تسدي خدمة لا يستهان بها لمصلحة العقل بصونه أيضًا من كلّ المزاعم المضادّة الممكنة. ولا يمكن لذلك أنّ يحصل إلا بطريقتين: إمّا أن ندلّل يقينيًا على قضيّته، وإمّا أن نبحث، في حال عجزنا عن ذلك، عن مصادر ذلك العجز، فإذا ما كانت قائمة في الحدود الملازمة لعقلنا، فإن الخصم سيكون بالضّرورة خاضعًا بالضّبط للقانون نفسه الذي يأمر برفض كلّ ادعاء بمزعم دُغْمائي.

وعلى كلّ، فإن ذلك لا يضير في شيء جواز التّسليم بحياة مقبلة، بل، ضرورته وفقًا لمبادئ الاستعمال العملي للعقل مربوطًا باستعماله الاعتباري، لأن الدّليل محض الاعتباري لم يكن له، ذات مرّة، أدنى تأثير على العقل البشريّ العامي، وهو يقف على رأس شعرة إلى درجة أن المدرسة نفسها لم يكن بإمكانها أن تبقيه هذه المدة الطّويلة إلا بجعله يدور بلا توقّف حول نفسه كخذروف. وهو في نظرها لا يقدّم قاعدة صلبة يمكن أن نبني عليها شيئًا. أمّا الأدلّة التي هي لاستعمال النّاس فتظلّ، على العكس، محتفظة بكلّ قيمتها، بل تزداد وضوحًا وإقناعًا غير مصطنع بإزاحتها لتلك الادّعاءات الدّغْمائيّة، وبوَضْعِها العقل في ميدانه الخاصّ، أعني في نظام الغايات الذي هو في الوقت عينه نظام للطبيعة. لكن العقل نفسه، من حيث هو فيّاه قدرة عمليّة لا تحصرها شروط النّظام الأخير، سيجد نفسه عندئذ مخوّلًا توسيع النّظام الأوّل، ومعه وجودنا الخاصّ، إلى ما بعد حدود التّجربة والحياة، ومخوّلًا الحكم بأن الإنسان: بالمماثلة مع طبيعة جواهر هذا العالم الحيّة التي يتّخذ العقل بصددها بالضّرورة مبدأ أن ليس ثمّة من عضو أو ملكة أو نزوة أو شيء من الأشياء لا لزوم له أو غير مناسب للاستعمال، ولا نفع منه بالتّالي، بل إن كلّ شيء هو على العكس مناسب بالضّبط لقِصْدَته في الحياة: بأن الإنسان، وهو الوحيد الذي ينطوي على الغاية الأخيرة لكلّ ذلك، يجب أن يكون المخلوق الوحيد الذي يشذّ عن المبدأ. ذلك أنّ استعداداته الطّبيعيّة، التي أفهم بها لا المواهب والنزوات، التي زُوِّد بها لكي يستعملها وحسب، بل بخاصّة القانون الخلقي فيه، هي فوق كلّ فائدة ومنفعة يمكن أن يستمدّها من هذه الحياة إلى حدّ أنّه يتعلم من القانون الخلقي نفسه أن يحترم فوق كلّ شيء مجرّد وعي شرف المشاعر، بصرف النّظر عن تلك المنافع بل حتّى من دون ذلك الشّبح المسمى مجدًا، وأن يشعر جوّانيًا أنّه مدعو إلى أن ينمّي فيه، بسلوكه في هذا العالم، وباحتقاره لمنافع كثيرة، الاستعداد لأن يصير مواطنًا في عالم أفضل هو لديه في المِثال. إن هذه الحجّة القويّة التي لا تُدحض قط، والتي تتضافر مع معرفة الغائيّة التي تتجلّى في كلّ ما هو أمام ناظرينا، معرفة متنامية باطراد، والأفق المفتوح

على الخليقة، وبالتّالي أيضًا الوعي بنوع من الإمكان اللّامحدود لتوسع معارفنا مع الحافز الذي يتناسب معها، إن هذه الحجّة تبقى أبدًا حتّى عندما نضطّر إلى التّخلّي عن رؤية الدّيمومة الضروريّة لوجودنا، بالمعرفة محض النّظريّة بأنفسنا.

خلاصة حلّ المغالطّة السّيكولجّية

يستند التّرائي الجدليّ في السّيكولجُيا العقليّة إلى خلط مِثال من مُثُل العقل (مِثال عقل محض) بالأفهوم اللّامتعيِّن من جميع الوجوه، عن جوهر مفكِّر بعامّة. فأنا أفكّر نفسي بصدد تجربة ممكنة بالتّجرّد من كلّ تجربة متحقّقة، وأستخلص من ذلك، أنّه يمكنني أن أعي وجودي نفسه خارج التّجربة وخارج شروطها الأمپيريّة. فأنا أخلط بالتّالي التّجريد الممكن لوجودي المتعيِّن أمپيريًّا مع الوعي المزعوم بوجود ممكن لذاتي المفكّر مستقلًّا. وأظن أني أعرف ما فيّ من جوهريّ كحامل مُجاوِز مع أنّه ليس لدي في الفكرة سوى وحدة الوعي التي تؤسس كلّ تعيين بوصفه مجرّد صورة للمعرفة.

والمسألة التي تقصد شرح اشتراك النّفس مع البدن، لا تنتمي خصيصًا إلى تلك السّيكولجُيا التي يدور القول حولها هنا، لأن قصد هذه إنّما هو التّدليل على شخصيّة النّفس خارج هذا الاشتراك (بعد الموت)، أيضًا، وهي بذلك مُتَجاوِزة، بالمعنى الأصلي للكلمة235، لأنّها تهتمّ ب «موضوعٍ» للتجربة، إنّما فقط من حيث يكفّ عن أن يكون موضوعَ تجربة236. إلا أنّه من الممكن بحسب تعليمنا، أن نجيب عن المسألة جوابًا شافيًا. لأنّ الصّعوبة التي تثيرها المسألة هذه تقوم، كما نعلم، في ما يُدْعى عدم تجانس موضوع الحسّ الباطن (النفس) مع مواضيع الحواسّ الخارجيّة، حيث يستلزم الأوّل الزّمان فقط، في حين تستلزم تلك المكان، أيضًا، كشرط صوريّ لحدسها. لكن، إذا ما تذكّرنا أنّ هذين الضّربين من المواضيع لا يختلفان جوّانيًا، ولا يتميّزان إلّا من حيث إنّ الواحد يظهر خارجيًا بالنّسبة إلى الآخر، وأنّ ما يشكّل بالتّالي أساسًا لظاهرة المادّة بوصفه شيئًا هو فيّاه، قد لا يكون من طبيعة مغايرة، فإن تلك الصّعوبة ستزول ولن يبقى سوى صعوبة معرفة كيف يكون الاشتراك بين الجواهر بعامّة ممكنًا؛ والحال، إنّ حلّ هذه المسألة يقع كليًا خارج حقل السّيكولجيا، وإنّه، كما بإمكان القارئ أن يحكم بسهولة وفقًا لما قيل في التّحليلات عن القدرات الأساسيّة والملكات، يقع بلا شكّ خارج حقل كلّ المعرفة البشريّة.

216 حافظت على صيغة الأصل، فقلت سَيْكولجُيا بإزاء Psychologie اليوناني الأصل، وقلت نفسانيات بإزاء die Seelenlehre الألماني. أي أنني ترجمت ما ترجمه كنط إلى لغته وعربت الآخر تعريبًا (م. و.).

217 In concreto.

218 هنا، وفي مواضع عدّة، أؤدّي Wesen، بدلًا من ماهية أو من كائن، بجوهر الذي يؤدّي عادة Substanz ذا الأصل اللاتيني؛ واللفظان بإزاء ουσία اليوناني المزدوج المعنى(م. و.).

219 راجع التحليلات المجاوزة {١٠} (م. و.).

220 بمعنى أنّه يرتّبها هكذا: الإضافة، الكيف، الكمّ، الجهة. (م. و.).

سيجد القارئ الذي قد لا يكتشف بسهولة كافية المعنى السّيْكولجُي لهذه التعابير في تجريدها المجاوِز، ويسأل لماذا ينتمي محمول النّفس الأخير إلى مقولة الوجود [الثانية في مقولات الجهة]، سيجدها مشروحة ومسوغة لاحقًا بشكل وافٍ. إلى ذلك، إذا كنت في هذا الفصل كما في سياق كلّ هذا المؤلَّف، قد فضلت اللجوء إلى التعابير اللاتينية على اللجوء إلى التعابير الألمانية المقابلة، بما يناقض الذوق والأسلوب الأنيق، فإنّه يمكنني أن أستميح عذرًا لذلك: لقد فضلت بالفعل أن أضحي بشيء من أناقة اللفظ على أن أعيق الاستعمال المدرسيّ بأقلّ إبهام.

221 Anima.

222 die Animalität.

223 «ال أفكّر» هو مجرّد شرط للتفكير فيّ، وهو لا يعيّن حوهري الخاص بل التصوّر الذي لديّ عنه؛ لا يمكن، إذن، العبور منه إلى إثبات الجوهر المفكّر (م. و.).

224 cogito, ergo sum

225 يحيل كنط هنا أيضًا إلى أحكام الجهة: احتمالي، إخباري، يقيني، ومقولاتها: إمكان–امتناع، وجود– ليس، ضرورة– مصادفة. (م. و.)

226 Wesen oder Substanz ، راجع الهامش الأسبق (م. و.).

227 أذكّر أن الصلة صلة تأليف وتوحيد، فأفهوم الجوهر (والعرَض) هو فعل تفكير يميّز الثابت من المتبدّل. (ر. مقولات الإضافة {١٠}) (م. و.).

228 per sophisma figurae dictionis.

229 يؤخذ التفكير في المقدمتين بمعنيين مختلفين. ففي المقدّمة الكبرى يطبق على «موضوع» بعامّة (كما قد يعطى من ثم في الحدس)؛ وفي المقدمة الصغرى، ننظر إليه على العكس من حيث الصلة بينه وبين الوِعيان فقط، ومن ثم من حيث لا نفكر أيّ «موضوع» بل حيث نتصوّر فقط الصلة بالذات كحامل (كصورة للتفكير). وفي الأولى نتكلم على أشياء لا يمكن أن تفكَّر إلّا كحامل. وفي الثانية على العكس لا نتكلم على الأشياء بل (لأننا نهمل كلّ «موضوع») على التفكير الذي فيه يصلح الْ أنا دائمًا كحامل للوعي. لا يمكن إذن أن نستخلص من ذلك هذه الخلاصة: «لا يمكن أن أوجد إلّا كحامل» بل فقط هذه: «يمكنني في تفكير وجودي أن أستعمل نفسي كحامل للحكم وحسب». وتلك قضية هُوِّيّة ولا تكشف شيئًا على الإطلاق عن نمط وجودي.

230 remissio.

231 الوضوح ليس كما يقول المناطقة وعي بتصوّر؛ لأنّه يجب أن يكون ثمة درجة معينة من الوعي، إنما أضعف من أن تكفي للتذكّر، في كثير من التصوّرات الغامضة، إذ لو كانت خالية تمامًا من الوعي، لما كنا أقمنا أي فرق في ربط التصوّرات الغامضة، وهو فرق نُقيمه فعلًا بعلامة بعض الأفاهيم (كتلك التي عن الحق والعدل وتلك التي لدى الموسيقي عندما يبتكر مجموعة من النّوتات). لكن التصوّر يكون واضحًا عندما يكون الوعي فيه كافيًا لوعي الفرق الذي يفرقه عن التصوّرات الأخرى، ويجب أن يدعى أيضًا تصوّرًا غامضًا إذا كان الوعي كافيًا لتفريقه عنها، إنما غير كاف لكي نعي هذا الفرق. ثمة إذًا عدد لا متناه من الدّرجات في الوعي وصولًا إلى انطفائه.

232 أولئك الذين، من أجل أن يُبرِزوا إمكانًا جديدًا، يتوهمون أنهم قاموا بشيء كافٍ بتحدّينا أن نبين تناقضًا في فروضهم (كما يفعل أولئك الذين يظنّون أنهم يرون إمكان التفكير حتى بعد توقّف الحياة، مع أنهم لا يجدون أمثلة على ذلك إلّا في الحدوس الأمبيرية في الحياة البشرية)، أولئك يمكن أن يقعوا في إحراج كبير بإمكانات أخرى ليست أقل جرأة البتّة، مثال إمكان انقسام جوهر بسيط إلى عدّة جواهر أو على العكس اجتماع (اتحاد) عدّة جواهر في

جوهر بسيط، ذلك أنّه على الرّغم من أنّ الانقسام يفترض مركّبا، فإنّه لا يتطلّب مع ذلك بالضرورة مركّبًا من جواهر، بل قد يتطلب فقط مركّبًا من درجات جوهر واحد بعينه (القدرات المختلفة). والحال، إنّه كما يمكننا أن نفكّر كلّ قوى النّفس، وكلّ قدراتها، بما فيما قدرة الوعي، وقد انتقصت إلى النّصف، إنما بحيث يبقى دائمًا جوهر، كذلك يمكن أيضًا أن نتصوّر من دون تناقض ذلك القسم المنطفئ، بوصفه محفوظًا لا في النّفس بل خارجها؛ وبما أنّ كلّ ما بقي من واقعي، وكلّ ما له درجة بالتالي، وبكلمة، بما أن كلّ وجودها قد انتقص هنا إلى النّصف من دون أن يفتقر إلى شيء، فإنّه ينتج عن ذلك جوهر خاص قائم خارجها. ذلك أنّ الكثرة التي قسمت كانت موجودة سابقًا لا ككثرة جواهر، بل ككثرة كلّ ما هو واقع بوصفه كميّة موجودة فيها. ووحدة الجوهر، التي لم تكن سوى نمط الوجود، أمكن تحويلها بهذه القسمة فقط إلى كثرة قوام. ويمكن، كذلك، لعدة جواهر بسيطة أن تجتمع بدورها في واحدة، حيث لن يضيع شيء سوى كثرة القوام، لأن هذا الجوهر الوحيد سيضمن درجة واقعية كلّ الجواهر السّابقة مجتمعة. ولعلّ الجواهر البسيطة التي تعطينا ظاهرة المادة (ليس بالطبع بفضل تأثير ميكانيكي أو كيميائي متبادل، بل بتأثير نجهله، ويكون ذاك التأثير ظاهرته) تنتج نفوس الأطفال عبر مثل هذا الانقسام الدّينامي لنفوس الوالدين من حيث هي كميات مشتدّة تعوّض خسارتها بالاتّحاد بمادة جديدة من النّوع نفسه. وهيهات أن أولي هذه التخرّصات أيّ قيمة أو مصداقية؛ فقد حذرتنا المبادئ المثبتة أعلاه في التحليلات، تحذيرًا كافيًا من استعمال المقولات (ومثلًا مقولة الجوهر) أي استعمال آخر غير استعمالها التجربي. لكن إذا كان العقلانيّ، ومن دون أيّ حدس دائم يعطيه موضوعًا، جريئًا إلى درجة أنّه يصنع، بناء على مجرّد قدرة التفكير، كائنًا يقوم بذاته فقط، لأن وحدة الإبصار في التفكير لا تتيح له أي تفسير بالمركّب، وإذا كان يقوم بذلك إذن عندما يكون من الأفضل له أن يعترف بأنّه لا يمكنه أن يشرح إمكان طبيعة مفكّرة، فلماذا لا يظنّ المادي نفسه، على الرّغم من أنّه لا يمكنه هو الآخر أن يستدعي التجربة لصالح إمكاناته، مخوّلًا لمثل هذه الجرأة، ولماذا لا يكون له الحق باستخدام مبادئه في استعمال مضاد مع الحفاظ على وحدة قدرة التفكير(*) الصورية؟

(*) إلى ذلك يحيل اللفظ des ersteren، في النّصّ الأصلي (م. و.).

233 Subjekt، ويعني اللفظ أيضًا: الحامل، أو ما درج بلفظ المحمول عليه.

234 الـ «أفكر» هو كما سبق القول، قضية أمپيرية تنطوي على القضية «أنا أوجد»، إلّا أنّه لا يمكنني أن أقول: «كل ما يفكّر يوجد» لأن خاصية التفكير ستجعل عندها من كلّ الجواهر التي تمتلكها جواهر ضرورية. لا يمكن لوجودي إذن، هو الآخر، أن يُستنتج، كما ظن ديكارت، من القضية «أنا أفكر» (إذ كان يجب أن تسبقها هذه المقدمة الكبرى: «كل ما يفكّر يوجد») بل هو هي. وتعبّر تلك القضية عن حدس أمپيري غير متعيّن، أعني عن إدراك (وهذا ما يُدلّل، من ثمّ، على أن الإحساس الذي ينتمي إلى الحساسية، يؤسس سلفًا هذه القضية الوجودية) إلّا أنها تسبق التجربة التي يجب أن تعيّن «موضوع» الإدراك بوساطة المقولة، بالنّظر إلى الزمان. فالوجود هنا ليس بعد مقولة، لأنّه كمقولة ذو صلة لا بـ«موضوع» معطى غير متعيّن، بل فقط بما لدينا عنه أفهوم، ونريد أن نعلم هل يطرح أيضًا خارج هذا الأفهوم أم لا. والإدراك غير المتعيّن يعني هنا فقط أن شيئًا ما واقعيًا معطى إنما فقط للتفكير بعامّة وليس بالتّالي كظاهرة أو كـغرض فيّاه (نومين) بل كشيء ما يوجد بالفعل ويدلّ عليه بما هو كذلك في القضية «أنا أفكر»، إذ تجدر الملاحظة أنني وإن كنت قد أسميت القضية «أنا أفكر»، قضية أمپيرية، فإني لم أرد بذلك قط أن أقول إنّ الـ أنا في هذه القضية هو تصوّر أمپيري بل بالأحرى أنّه تصوّر محض ذهني لأنّه يخص التفكير بعامّة. لكن، من دون أيّ تصوّر أمپيري يقدم للتفكير مادته، لا يقوم فعل «أنا أفكر»؛ وليس الأمپيري سوى شرط تطبيق أو استعمال للقدرة العقليّة المحضة.

235 أي تتجاوز عالم الحسّ، أو تفارقه فهي مفارِقة، على الاستعمال الدّارج الذي استبعدته تجنّبًا للّبس (م. و.).

236 يميّز كنط، ومن بعده الفلسفة الألمانيّة، الـ «موضوع» Objekt من حيث يكون مستقلًا عن الذهن البشري، من الـ موضوع Gegenstand من حيث يدخل الحدس الحسّي والأفهوم في تقويمه (= إعطاءه قِوامًا، و«قوام الشّيء ما يقوم به»)، في حين يغيب هذا التمييز فيُؤدّى المعنيان بلفظ واحد في الترجمات الفرنسية (objet) والإنكليزية (object) والعربيّة (موضوع). وحاولت سابقًا تأدية المعنى الأول بـ شيء عند كنط، والمعنى الثاني بـ موضّع، لكنّي أتخلّى اليوم عن هذا التمييز غير المنتِج، وأكتفي بوضع المعنى الأول بين مزدوجين حيث تبيّن أنّ التمييز الكنطي يختفي في المصدر الصناعي: موضوعيّة: Objektivät (م. و.).

ملاحظة عامّة

حول الانتقال من السّيكولجُيا العقليّة إلى الكوسْمُلُجيا

القضيّة «أنا أفكر» أو «أنا أوجد مفكرًا» قضيّة أمپيريّة. لكن مثل هذه القضيّة تستند إلى حدس أمپيريّ، وبالتّالي أيضًا إلى «موضوع» مفكّر كظاهرة. يبدو إذن، كما لو أنّ النّفس بأسرها، وحتّى في التّفكير، قد تحولت إلى ظاهرة بحسب نظريّتنا، وأنّ وعينا نفسه بوصفه مجرّد تراءٍ يجب بهذه الطّريقة أن ينعدم بالفعل.

والتّفكير إذا ما أُخِذ لِيّاه، هو مجرّد وظيفة منطقيّة، وبالتّالي مجرّد تلقائيّة لربط متنوّع مجرّد حدس ممكن، ولا يصوّر بأيّ شكل حامل الوعي كظاهرة؛ وذلك فقط لأنّه لا يهتمّ قطّ بما إذا كان نمط الحدس حسّيًا أم عقليًّا. وعليه، فإنّي لا أصوّر نفسي لنفسي، لا كما أنا ولا كما أظهر، بل إنّي أفكّر نفسي فقط كأيّ «موضوع» بعامّة، إذ أجرّده من نمط حدسه؛ وعندما أتصوّرُني هنا كحامل للأفكار، أو أيضًا كسبب للتفكير، فإن هذين النّمطين من التّصوّر، لا يدلّان على مقولتيّ الجوهر أو السّبب، لأنّ هاتين هما من وظائف التّفكير (في الحكم) التي سبق أن طبّقناها على حدسنا الحسّي، والتي بي حاجة إليها بالطّبع إنْ أردت أن أعرف نفسي. والحال، إنّي أريد أن أعي نفسي فقط كمفكِّر، وأهمل

جانبًا كيف يُعطى ذاتي الخاصّ في الحدس، وقد يمكن له عندئذ أن يكون، لي أنا الذي أفكّر، مجرّد ظاهرة، لكن لا من حيث أنا أفكّر. ففي وعيي لذاتي في مجرّد التّفكير، أكون الكائن نفسه، إنّما عنه لا يُعطى شيء لي بذلك للتفكير.

لكن القضيّة «أنا أفكر» من حيث تعني: «أنا أوجد مفكرًا» ليست مجرّد وظيفة منطقيّة، بل إنّها تعيِّن الذات (الذي هو معًا «موضوع») بالنّظر إلى الوجود، ولا يمكن أن تقوم من دون الحس الباطن الذي لا يُعطي حدسُه «الموضوعَ» البتّة كشيء هو فيّاه، بل فقط كظاهرة. سيكون في هذه القضيّة إذن، لا تلقائيّة التّفكير وحسب، بل أيضًا تلقّي الحدس، أعني، سيكون تفكيري لنفسي منطبقًا على الحدس الأمپيريّ للذات عينه. وعليه، سيكون على الذات المفكّر أن يبحث في الحدس الأمپيريّ عن شروط تطبيق وظائفه المنطقيّة على مقولات الجوهر والسّبب الخ.. كي يستطيع، لا أن يُعيِّن ذاته بذاته كـ«موضوع» هو فيّاه وحسب، بل أيضًا كي يُعيّن نمط وجوده، أعني كي يتعرّف ذاته كنومينا؛ وذاك أمر ممتنع، لأن الحدس الأمپيريّ الباطن هو حسّي، ولا يقدّم سوى معطيات الظّاهرة التي لا تقدّم شيئًا لـ«موضوع» الوعي المحض فيما يخصّ معرفة وجوده المستقلّ، بل تصلح فقط كمسند للتجربة.

لكن، على فرض أنّه توجد بالتّالي، لا في التّجربة، بل في بعض قوانين استعمال العقل المحض القائمة قبليًّا والمتعلّقة بوجودنا (لا بمجرّد قواعد منطقيّة)، فرصةٌ لعدّ أنفسنا، على نحوٍ قبليّ تمامًا، مشرّعين بالنّظر إلى وجودنا الخاصّ، بل ومعيّنين لهذا الوجود نفسه، فستنكشف لنا تلقائيّة بها يكون تحقّقنا قابلًا للتعيّن من دون أن يكون بنا حاجة إلى شروط الوعي الأمپيريّ، وسنبصر عندها أنّ في وعينا لوجودنا قبليًّا ما يمكن أن يصلح كي نعيِّن هذا الوجود الذي لا يتعيَّن تعينًا شاملًا البتّة إلّا بشكل حسّي، كي نعيِّنه بالنّظر إلى ملكة جوّانيّة على صلة بعالم معقول (مفكّر وحسب بالطّبع).

لكنّ ذلك لن يتقدّم خطوة بكلّ محاولات السّيكولُجيا العقليّة؛ ذلك أنّه سيكون، لديّ بفضل هذه الملكة المدهشة التي تكشف لي بدءًا الوعي بالقانون الخلقي، مبدأ عن تعيُّن وجودي، وسيكون عقليًا محضًا؛ هذا صحيح، لكن بأيّ محمولات؟ بتلك التي يجب أن تعطى لي في الحدس الحسّي وحده؛ وهكذا أعود أدراجي إلى حيث كنت في السّيكولُجيا العقلانيّة، عنيت، أنّه سيظلّ بي حاجة إلى حدوس حسّية كي أعطي دلالة لأفاهيمي الفاهميّة عن الجوهر والسّبب الخ... التي بها وحدها إنّما يمكن أن يكون لي معرفة بنفسي، لكنّ هذه الحدوس لا يمكن أن تكون مفيدة لي في شيء خارج حقل التّجربة. إلّا أنّه يجوز لي مع ذلك أنّ أطبّق هذه الأفاهيم على الحريّة وحاملها بالنّظر إلى الاستعمال العملي الذي يدور دائمًا على مواضيع التّجربة بحسب دلالة المماثلة في الاستعمال النّظري، ذلك أنّني لا أفهم بذلك سوى الوظائف المنطقيّة للحامل والمحمول، وللمبدأ والنتيجة، التي وفقًا لها إنّما تتعيَّن الأفعال أو النّتائج وفقًا لتلك القوانين، بحيث يمكن لهذه الأفعال والنتائج أن تفسَّر دائمًا، شأنها شأن قوانين الطّبيعة، بمقولات الجوهر والسّبب، على الرّغم من أنّها تصدر عن مبدأ مختلف كليًا. ولم نقل هذا إلّا للاحتراز من سوء فهم يصيب، بسهولة فائقة، التّعليم حول حدسنا لأنفسنا كظاهرات. وسيكون لنا، لاحقًا، فرصة لاستعماله.

الباب الثّاني نقيضة العقل المحض

بيّنّا في مدخل هذا القسم من مؤلَّفنا أن كلّ التّرائي المجاوِز للعقل المحض يستند إلى استدلالات جدليّة يعطي المنطق شيْمها في الضّروب الصّوريّة الثّلاثة للاستدلالات العقليّة بعامّة، تقريبًا على غرار ما تجد المقولات شيْمها المنطقيّ في الوظائف الأربع لجميع الأحكام. وكان الضّرب الأوّل من هذه الاستدلالات المماحكة ينزع إلى الوحدة اللّامشروطة

للشّروط الذاتيّة لجميع التّصوّرات بعامّة (للذات أو للنفس) بالتّناسب مع الاستدلالات الحملية التي تنصّ مقدّمتها الكبرى، بوصفها مبدأ، على صلة محمول بحامل؛ وسيكون مضمون الضّرب الثّاني من الحجج الجدليّة، بالمماثلة مع الاستدلالات الشّرطية المتصلة، إذن، الوحدة اللّامشروطة للشّروط الموضوعيّة في الظّاهرة؛ أمّا الضّرب الثّالث، الذي سيكون مدار البحث في الباب اللّاحق، ف.له، بمثابة ثَيْمة237، الوحدة اللّامشروطة للشّروط الموضوعيّة لإمكان المواضيع بعامّة238.

لكن تجدر الملاحظة، أنّ المغالطة المجاوِزة لا تُحدث ترائيًا إلّا من جانب واحد: بالنّظر إلى مِثال حامل تفكيرنا، وأنّ الزعم المقابل، انطلاقًا من أفاهيم عقليّة، لا يشوبه أدنى تراء. وأنّ الكفة تميل تمامًا لصالح الرّوحانيّة على الرّغم من أنّ هذا التّعليم لا يمكنه أن يُنكر العيب الموروث الذي يجعله، على الرّغم من كلّ مظاهرالتّأييد، يتبدّد كالدخان في مصهر النّقد.

والأمر سيكون مختلفًا كليًا عندما نطبّق العقل على التّأليف الموضوعيّ للظّاهرات؛ إذ يأمل، وبكثير من التّرائي بالطّبع، أن يجعل مبدأه في الوحدة اللّامشروطة صادقًا فيها، لكنّه سرعان ما يزجّ نفسه في كثير من التّناقضات إلى حدّ يرغمه على التّخلي عن دعواه في المقصد الكوسْمُلُجي.

وتمثُل هنا ظاهرة جديدة للعقل البشريّ، أعني نقضيّات جدّ طبيعيّة ليس بأحد، معها، حاجة إلى التّحذلق أو التّفنّن في نصب الشّرائك من أجل الإيقاع بالعقل، بل إنّ العقل سيرمي نفسه بنفسه فيها حتمًا؛ وسيكون، على الرّغم من كونه محصنًا ضد سبات قناعة متوهَّمة قد يولّدها تراء من جانب واحد، سيكون معرضًا لأن يسلّم أمره إمّا إلى يأس ريبي، وإمّا إلى تبَنٍّ دُغْمائيّ صلف يتشبّث بعناد بمزاعم معينة، رافضًا الاستماع إلى حجج الضّدّ وإنصافها. وفي الحالتّين سيصيب الموت الفلسفة المتعافية، مع العلم أن العقل المحض يحظى في الحالة الأولى بموت جميل.

وقبل أن نعرض لمشاهد الخصام والتّمزق التي يولدها تنازع قوانين العقل المحض هذا (نقيضته)، نودّ أن نقوم ببعض الشّروح الكفيلة بتوضيح المنهج الذي سنستخدمه لمعالجة موضوعنا، وتسويغه: أُسمّي كلّ المثُل المجاوِزة من حيث تخصّ الجملة المطلقة في تأليف الظّاهرات، أفاهيم كوسْميّة239؛ من جهة، بسبب تلك الجملة اللّامشروطة التي عليها يتأسّس أفهوم العالَمين الذي هو مجرّد مِثال؛ ومن جهة أخرى، لأنّها تسعى إلى تأليف شروط جميع الأشياء الممكنة بعامّة تؤدي على العكس إلى أمثل للعقل المحض مختلف تمامًا عن الأفهوم الكوسمي، وإن كان على صلة به. ولذا، وكما كانت مغالطات العقل المحض أساسًا لسيكولُجيا جدليّة، فإن نقيضة العقل المحض ستكشف المبادئ المجاوِزة لما يدعى كوسْمُلُجيا محضة (عقلانيّة) لا لتجدها صادقة وتتبنّاها، بل، كما يرشح من مسمّى تنازع العقل، لكي تعرضها في ترائيها المبهِر إنّما المخطئ، بوصفها مِثالًا لا يمكن أن يتصالح مع الظّاهرات.

237 أي ما عليه يدور الكلام، تعريب Thema (م. و.).

238 الضروب الثلاثة توازي أحكام الإضافة الثلاثة: الحملي، الشّرطي المتّصل، الشّرطي المنفصل. (م. و.)

239 أو العالمي نسبة إلى العالمين، وهنا يستعمل كنط الترجمة الألمانية Welt للأصل اللاتيني Kosmosليعود لاحقًا إلى استعمال هذا الأخير عند الكلام على الكوسْمُلُجيا (م. و.)

لكن، لكي نستطيع أن نعدّد هذه المثُل وفقًا لمبدأ، وبدقّة سستامية، علينا أن نلاحظ أولًا أنّه عن الفاهمة وحدها إنّما يمكن أن تصدر أفاهيم محضة ومُجاوِزة؛ وأنّ العقل لا يولِّد أصلًا أي أفهوم بل، على الأكثر، يحرِّر الأفهوم الفاهميّ من الاقتصارات المحتّمة للتجربة الممكنة؛ وبذلك يسعى إلى مدِّه إلى ما بعد حدود الأمپيريّ، إنّما باقترانٍ مع الأمپيريّ أيضًا. وذاك ما يحصل بِفعْل أنّ العقل يطلب لمشروط معطى الجملة المطلقة لجهة الشّروط (التي بموجبها تُخضِع الفاهمة جميع الظّاهرات للوحدة التّأليفيّة)، وبفعل أنّه يجعل بذلك من المقولة مِثالًا مُجاوِزًا كي يضفي التّمام المطلق على التّأليف الأمپيريّ بمتابعته حتّى اللّامشروط (الذي لا يوجد قطّ في التّجربة بل فقط في المِثال). ويطلب العقل ذلك بموجب المبدأ: «إذا كان المشروط معطى، فإن جملة الشّروط بأسرها معطاة أيضًا، وبالتّالي إن اللّامشروط المطلق معطى»: الذي وحده يجعل المشروط ممكنًا. وعليه أولًا لن تكون المثُل المجاوِزة أصلًا سوى مقولات وقد وُسِّعت حتّى اللّامشروط، وسيمكن إرجاعها إلى لوحة منظمة وفقًا لعناوين تلك المقولات. لكن، ثانيًا تجب الملاحظة أن لا كلّ المقولات تصلح لذلك، بل فقط تلك التي يشكِّل تأليفها سلسلة، بل سلسلة شروط ينساق بعضها تحت بعض (ولا تنساق معًا) بصدد مشروط ما. ولا يطلب العقل الجملة المطلقة إلّا بقدر ما تعود إلى سلسلة الشّروط الصّاعدة بصدد مشروط معطى، ومن ثمّ ليس عندما يدور الكلام على خط النّتائج الهابط ولا حتّى على مُجمَّع الشّروط المنساقة معًا بصدد هذه النّتائج. ذلك أنّ الشّروط، بالنّظر إلى المشروط المعطى، تكون مفترضة سلفًا، وتعد معطاة معه أيضًا، في حين أنّه ليس علينا، ولأن النّتائج لا تجعل شروطها ممكنة بل بالأحرى تفترضها، أن نهتمّ – في التقدّم المؤدي إلى النّتائج (وبكلام آخر، في الهبوط من الشّرط المعطى إلى المشروط) – بما إذا كانت السّلسلة تتوقّف أم لا؛ وبعامّة، ليس السّؤال حول جملتها من افتراضات العقل.

فنحن نفكّر بالضّرورة، بمثابة معطى، زمنًا مضى بأسره حتّى اللحظة المعطاة (وإن كان غير متعين منّا)؛ لكن، وفيما يخصّ الزّمن المقبل من حيث إنّه ليس شرطًا للوصول إلى الحاضر، فإن الأمر سيّان من أجل فهم الحاضر، أيًّا كان تعاملنا معه وسواء أوقفناه عد حدّ معيَّن أم مدّدناه إلى ما لا نهاية. ولنفترض المتوالية «م، ن، هـ» حيث «ن» معطاة كمشروطة بالنّظر إلى «م»، إنّما في الوقت عينه كشرط «هـ»؛ فتكون السّلسلة صاعدة، إن نحن ذهبنا من المشروط «ن» إلى «م» (ل، ك، ق... الخ) وهابطة بالعكس من الشّرط «ن» إلى المشروط «هـ« (و، لا، ي). ويجب عليّ أن أفترض السّلسلة الأولى كي أعدّ «ن» معطاة، وبحسب العقل (جملة الشّروط) «ن» ليست ممكنة إلّا بوساطة تلك السّلسلة، إلا أن إمكانها لا يستند إلى السّلسلة التّالية هـ، و، لا، ي، التي لا يمكن بالتّالي أن تعد معطاة، بل فقط قابلة لأن تعطى.

وسأسمّي التّأليف الذي لسلسلةٍ لجهة الشّروط، أي انطلاقًا من الشّرط الأقرب للظّاهرة المعطاة إلى الشّروط الأبعد، تأليفًا تراجعيًا. وذلك التّأليف الذي لجهة المشروط، ينطلق من النّتيجة الأقرب إلى النّتائج الأبعد، أسميه تأليفًا تقدّميًا.

والتّأليف الأوّل يذهب إلى المقدّمة240، والثاني إلى الخلاصة241. فالمِثُل الكوسْمُلُجية تهتمّ إذن بجملة التّأليف التّراجعي وتذهب إلى المقدّمة وليس إلى الخلاصة. فمع هذه الأخيرة، تكون المسألة اعتباطية وغير ضروريّة للعقل المحض، لأنّنا من أجل الفهم الشّامل لما هو معطى في الظّاهرة، بنا حاجة إلى المبادئ لا إلى النّتائج.

وعليه، سنأخذ، أولًا، كي نستطيع أن نقيم لوحة المِثُل وفقًا للوحة المقولات، الكَمّيْن الأصليين لكل حدسنا، الزّمان والمكان. فالزّمان هو فيّاه سلسلة (والشرط الصّوريّ لكل السلاسل) ولذا يمكن أن نميّز فيه قبليًّا بالنّظر إلى حاضرٍ للمقدّمة معطى كشروط (كماضٍ) للخلاصة (للمستقبل). فالمِثال المجاوِز للجملة المطلقة لسلسلة شروط مشروط معطى لا يتعلّق إذن إلا بكلّ الزّمن الماضي. ووفقًا لمِثال العقل، كلّ الزّمن المنصرم يفكّر بالضّرورة كمعطى، بوصفه شرطًا للّحظة المعطاة. لكن، فيما يخص المكان، لا تمييز جوانيًا فيه بين التقدّم والتّراجع، لأنّه، بفعل أن أجزاءه جميعًا هي معًا في الوقت عينه، يشكّل مجمّعًا لا مسلسلًا. ولا يمكن أن أعدّ الوقت الرّاهن بالنّظر إلى الزّمن الماضي إلّا مشروطًا، وليس البتّة شرطًا لهذا الزّمن، لأنّ هذه اللحظة لا تأتي إلّا بانصرام الزّمن (أو بالأحرى بانصرام الزّمن المتقدّم). لكن، بما أن أجزاء المكان لا ينساق بعضها تحت بعض، بل تنساق معًا، فإن الجزء الواحد ليس شرطًا لإمكان الجزء الآخر، ولا يشكّل المكان هو فيّاه تسلسلًا كالزّمان. إلّا أن تأليف مختلف أجزاء المكان الذي به نلقفه، هو تأليف متعاقب، وبالتّالي يحصل في الزّمان ويتضمّن تسلسلًا. وبما أن الأمكنة التي يضيفها الفكر، انطلاقًا من مكان معطى إلى سلسلة من الأمكنة المجمّعة، (سلسلة الأقدام في «روته»242 واحدة مثلًا) هي دائمًا شرط حدّيّ للأماكن السّابقة، فإن على فعل قياس المكان أن يعدّ أيضًا بمثابة تأليف سلسلة شروط مشروط معطى؛ إلّا أن جهة الشّروط ليست هي فيّاها مختلفة عن الجهة التي إليها ينتمي المشروط، وبالتّالي يبدو أن التقدّم هو هو التّراجع في المكان. وبما أنّ جزءًا من المكان لا يعطى، بل فقط يحدّ بأجزاء أخرى، فإنّه يجب أن ننظر إلى كلّ مكان بما هو مكان مّنحدّ بوصفه مشروطًا، أعني من حيث يفترض مكانًا آخر بمثابة شرط حدّيّ له، وهكذا دواليك. فالتقدّم في المكان هو إذًا بالنّظر إلى الحدّ، تراجع أيضًا؛ والمِثال المجاوِز «جملة التّأليف المطلقة في سلسلة الشّروط» يطبّق أيضًا على المكان. ويمكنني أن أطرح السّؤال على الجملة المطلقة للظّاهرة في المكان مثلما أطرحه على جملتها في الزّمان المنصرم. فهل ثمّة من جواب ممكن عن ذلك؟ ذاك ما سيتعيّن لاحقًا.

ثانيًا، إن الواقع في المكان، أعني المادّة، مشروط، وشروطه الجوانيّة أجزاء المكان، وشروطه البعيدة أجزاء الأجزاء بحيث إنّ لدينا هنا تأليفًا تراجعيًّا يطلب العقل جملته المطلقة، لا يمكن الحصول عليه إلّا بتقسيم كامل حيث يتحول واقع المادّة إمّا إلى عدم، وإمّا إلى ما لم يعد مادّة، عنيت إلى بسيط. ثمّة إذًا أيضًا سلسلة للشّروط وتقدّم نحو اللّامشروط.

ثالثًا، وفيما يخص مقولات العلاقة الواقعيّة بين الظّاهرات، فإن مقولة الجوهر وأعراضه لا تناسب المِثال المجاوِز، أعني، إن العقل بالنّظر إليها لا يجد أيّ سبب للتراجع نحو الشّروط. ذلك أنّ الأعراض (من حيث هي ملازمة لجوهر وحيد) تنساق معًا، ولا تشكل تسلسلًا. أمّا بالنّظر إلى الجوهر، فإنها لا تنساق تحته أصلًا، بل إنها نمط وجود الجوهر نفسه. وما يمكن أن يبدو هنا مِثالًا للعقل المجاوز هو أفهوم الجوهريّ. لكن، بما أنّنا لا نفهم بذلك سوى أفهوم الموضوع بعامّة، الذي يدوم من حيث لا نفكّر فيه سوى الحامل المجاوِز من دون أي محمول، وبما أنّ الكلام لا يدور هنا إلّا على اللّامشروط في سلسلة الظّاهرات، فإنّه من الواضح أن الجوهريّ لا يشكّل أيّ طرف في هذه السّلسلة. والأمر نفسه ينطبق على الجواهر التي في اشتراك، التي هي مجرّد مجمعات ولا تتمتع بمعامل كالذي في التّسلسل، لأن بعضها لا ينساق تحت بعض كشرط لإمكانه، كما هي الحال في الأمكنة التي حدّها غير متعيّن بذاته، بل أبدًا بمكان آخر، فلا يبقى إذن سوى مقولة السّببيّة التي تزود مسبَّبًا معطى بسلسلة من الأسباب بحيث يمكن الصّعود من هذا المسبَّب بوصفه مشروطًا إلى تلك الأسباب بوصفها شروطًا، والإجابة عن سؤال العقل.

رابعًا، أفاهيم الممكن والمتحقّق والضروريّ لا تؤدّي إلى أيّ تسلسل باستثناء أنّ الحادث في الوجود يجب أن ينظر إليه أبدًا بوصفه مشروطًا، وأنّه وفقًا لقاعدة الفاهمة، يشير إلى شرط يعود بنا بالضّرورة إلى شرط آخر أعلى، إلى أن يعثر له العقل أخيرًا على الضّرورة اللّامشروطة في جملة هذه السّلسلة فقط.

ليس ثمّة إذًا سوى أربعة مُثُل كوسْمُلُجية وفقًا لعناوين المقولات الأربعة إذا ما اقتصرنا على تلك التي تستلزم بالضّرورة سلسلة في تأليف المتنوّع:

١

التّمام المطلق لتركيب

كلّ معطى الظّاهرات جميعًا

٣ ٢

التّمام المطلق لانقسام التّمام المطلق لتولّد

الكلّ المعطى في الظّاهرات ظاهراتٍ بعامّة

٤

التّمام المطلق لتبعيّة وجود

المتغيّر في الظّاهرة

ويجب أن نلاحظ هنا، أولًا، أن مِثال «التّمام المطلق» لا يخصّ سوى عرض الظّاهرات، ولا يخصّ بالتّالي الأفهوم الفاهميّ المحض بصدد كلّ الأشياء بعامّة. فالظّاهرات تحسب هنا إذن كمعطاة، والعقل يطلب التّمام المطلق لشروط إمكانها من حيث تشكل هذه الشّروط سلسلة، وهو يطلب من ثمّ تأليفًا تامًّا بإطلاق (أعني من جميع وجهات النّظر) يسمح بوضع مُعامِل للظّاهرة وفقًا للقوانين الفاهميّة.

ثانيًا، إن اللّامشروط وحده هو أصلًا ما يبحث عنه العقل في السّعي إلى تأليف الشّروط بطريقة متسلسلة وتراجعية، مثلما يسعى إلى التّمام في سلسلة المقدّمات التي باجتماعها بأسرها لا تفترض مقدّمات أخرى. والحال، إنّ هذا اللّامشروط متضمّن أبدًا في الجملة المطلقة للسلسلة عندما نتصوّرها بالمخيّلة. لكن هذا التّأليف النّاجز إطلاقًا ليس بدوره سوى مِثال، لأنّنا لا يمكن أن نعلم، وسلفًا على الأقلّ، ما إذا كان ممكنًا في الظّاهرات نفسها. وعندما نتصوّر كلّ شيء بمجرّد الأفاهيم الفاهميّة المحضة ومن دون شروط الحدس الحسّي، يمكن أن نقول مباشرة: إن السّلسلة الكاملة لشروط ينساق بعضها تحت بعض بصدد مشروط معطى، هي معطاة أيضًا، لأن المشروط لا يعطى إلّا بسلسلة الشّروط. لكن يوجد في الظّاهرات اقتصار خاصّ يتعلق بالطّريقة التي بها تعطى الشّروط، لأنّها ليست معطاة إلّا بتأليف متنوّع الحدس تأليفًا متعاقبًا وتاماً بالضّرورة، في التّراجع. والحال، إنّ معرفة، هل هذا التّمام ممكن حسّيا، ما زالت مشكلة. إلّا أن ذلك لا يقلّل من وجود مِثال هذا التّمام في العقل بصرف النّظر عن إمكان ربط الأفاهيم الأمپيريّة المطابقة بها، أو امتناعه. ولذا، وبما أن اللّامشروط متضمّن بالضّرورة في الجملة المطلقة لتأليف المتنوّع التّراجعي في الظّاهرة (وفقًا لتوجيه المقولات التي تقدّمه بوصفه سلسلة من الشّروط بصدد مشروط معطى)، وبما أنّه يمكننا مع ذلك أنّ نترك مسألة، هل وكيف يمكن لهذه الجملة أن تتحقّق، معلقة، فإن العقل يسلك طريقه هنا انطلاقًا من مِثال

«الجملة»، مع أنّ مقصده النّهائي هو أصلًا اللّامشروط، وسواء كان ذلك في كلّ السّلسلة أم في جزء منها.

والحال، إنّه يمكن أن نفكّر هذا اللّامشروط: إمّا بوصفه يقوم فقط في السّلسلة الكاملة التي جميع أطرافها بالتّالي مشروطة من دون استثناء، والتي مجموعها فقط لامشروط إطلاقًا، ويسمّى التّراجع عندها لا متناهيًا؛ وإمّا يكون اللّامشروط المطلق مجرّد جزء من السّلسلة تنساق تحته كلّ الأطراف الأخرى في هذه السّلسلة إنّما لا يخضع هو لأيّ شرط آخر243. في الحالة الأولى، السّلسلة هي بلا حدود لجهة الأوّل244 (لا بداية لها)، أعني لا متناهية ومعطاة بكاملها مع ذلك، إلّا أن التّراجع فيها لا ينجز البتّة، ولا يمكن أن يقال عنها لا متناهية إلّا بالقوّة. وفي الحالة الثّانية، ثمّة طرف أوّل للسلسلة، ويسمّى هذا الطّرف الأوّل بالنّظر إلى الزّمن المنصرم بداية العالم، وبالنّظر إلى المكان حدّ العالم، وبالنّظر إلى أجزاء الكلّ المعطى في حدوده، البسيط، وبالنّظر إلى العلل، التلقائيّة المطلقة (الحريّة)، وبالنّظر إلى وجود الأشياء المتغيّرة، الضّرورة الطّبيعيّة المطلقة.

ولدينا تعبيران: الكوسْمُسْ والطّبيعة، يختلط واحدهما بالآخر أحيانًا. ويعني الأوّل المجموع الرّياضي لكل الظّاهرات وجملة تأليفها إن لجهة الكبر أم لجهة الصّغر، أعني، في البسط المتقدّم لهذا التّأليف إن بالتركيب أم بالتقسيم. لكنّ هذا الكوسْمُسْ نفسه يدعى طبيعة245 من حيث ينظر إليه كـ «كلّ» دينامي، ومن حيث لا ينظر إلى المجمّع في المكان والزّمان لتحقيقه كـ «كمّ»، بل إلى الوحدة في وجود الظّاهرات. ولكن بما أنّنا نسمّي علّة، شرط كلّ ما يحصل، وحريّة العلية اللّامشروطة للسّبب في الظّاهرة، فإن السّببيّة المشروطة تسمّى على العكس سببًا طبيعيًا بالفهم الضّيق للكلمة246. ويسمّى المشروط في الوجود بعامّة حادثًا، واللّامشروط ضروريًّا. والضّرورة اللّامشروطة للظّاهرات يمكن أن تُسمّى ضرورة طبيعيّة.

وقد أسميت مُثُلًا كوسْمُلُجية، المثُل التي نهتمّ بها الآن، من جهة، لأنّنا نفهم بالكوسْمُسْ مجموع كلّ الظّاهرات، ولأن مُثُلنا لا تنزع إلى اللّامشروط إلّا في الظّاهرات، ومن جهة، لأن لفظ الكوسْمُسْ هذا في معناه المجاوِز يدل على الجملة المطلقة لمجموع الأشياء الموجودة، ولأنّنا نصبو فقط إلى تمام التّأليف (وإن لم يكن ذلك أصلًا إلّا بالتّراجع نحو الشّروط). إلى ذلك، إذا ما نظرنا إلى أنّ هذه المثُل هي كلها مُتَجاوِزة، وأنها على الرّغم من كونها لا تطاول «الموضوع»، أعني الظّاهرات من حيث النّوع247، بل تهتم فقط بالعالم الحسّي، (لا بالنّومينا)، وتدفع مع ذلك، التّأليف إلى درجة تتخطى كلّ تجربة ممكنة، فإنّه يمكن لنا أن نشير إليها جميعها، بشكل دقيق جدًا في رأيي، باسم أفاهيم كوسميّة248. وبالنّظر إلى الفرق بين اللّامشروط الرّياضي واللّامشروط الدّينامي المقصود بالتّراجع، أسمّي المثالين الأوّليْن، أفهومَيّ الكوسْمُسْ بالمعنى الضّيق للكلمة (للكوسْمُسْ في الكبر أو الصّغر)، والآخرين أفهوميّ الطّبيعة المتَجاوِزيْن، وهذا الفرق ليس في الوقت الحاضر ذا أهمية كبرى، إنّما يمكنه أن يصير أكثر أهمية لاحقًا.

240 in antecedentia، وهي بمثابة المبادئ والأسباب (م. و).

241 in consequentia.

242 Rute، مقياس قديم يساوي من 7 إلى 16 قدمًا. (م. و).

243 «الكلّ» المطلق لسلسلة شروط مشروط معطى هو دائمًا لا مشروط، لأنّ، خارجه، لا يوجد بعد شروط قد يكون هو مشروطًا فيها. لكن هذا «الكلّ» المطلق لسلسلة من هذا النّوع ليس سوى مِثال، أو بالأحرى سوى أفهوم احتمالي يجب البحث عن امكانه، وذلك بالصلة مع النّحو الذي عليه قد يكون اللامشروط متضمّنًا فيه بوصفه المِثال المجاوِز المطلوب أصلًا.

.aparte priori 244

245 الطبيعة، نعتيًا (صوريا) تعني ترابط تعيّنات شيء وفقًا لمبدأ السّببية الباطن. وعلى العكس، نعني بطبيعة جوهرياً (ماديًا)، مجمل الظّاهرات من حيث هي مترابطة ترابطًا شموليًا بموجب مبدأ السّببية الباطن. في المفهوم الأول نتكلم عن طبيعة المادة السّائلة والنار إلخ.. ولا نستخدم هذا اللفظ إلّا نعتيًا؛ وعلى العكس، عندما نتكلم على أشياء الطبيعة، فإنا نفكر بـ«كل» قائم.

246 يستعمل كنط اللفظ نفسه die kausalität وdie Ursache بإزاء السّببية (العلية) والسّبب (العلة): وقد ميزت بين المعنيين تبعًا لمقتضى الحال، فقلت علّة وعليّة لما لا يخضع لشرط التعاقب الزمني وسبب وسببيّة لما يخضع (م. و.).

247 يمكن أيضًا، توخّيًا للأمانة، القول: لا تتخطّى «الموضوع»... الخ». لكن، حيث كنت لا أنسب إلى كنط عدم دقّة في استعماله هنا Objekt بدلًا من Gegenstand، استعمالًا كان ليتوافق مع فكرة التخطّي، قرأت: « لا يطاول «الموضوع»... الخ» حيث يعني «الموضوع» هنا الموضوع بعامّة، أو من حيث النّوع أي جملة المواضيع التي ليست بـموضوع هي (م. و.).

248 راجع هامش ٣ على متن الصفحة الأولى من هذا الباب الثاني. (م. و.).

الفصل الثّاني نقضيّات العقل المحض

إذا كانت التّعاليم الدّغمائيّة بمجملها قَضيّات، فإني أفهم بـ نقضيّات249، لا المزاعم الدّغمائيّة للضدّ، بل التّنازع الذي ينشب بين معارف دُغمائيّة في الظّاهر (قضيّة ضد نقيض القضيّة)250 من دون أن تحظى واحدة بتأييد لا تحظى به الأخرى. لا تهتم النقضيّات إذن البتّة بمزاعم في اتجاه واحد، بل إنّها لا تنظر إلى معارف العقل الكلّيّة إلّا في تنازعها المتبادل وفي أسباب هذا التّنازع. والنقضيّات المجاوِزة، بحث حول نقيضة العقل المحض وأسبابها ومُحصّلتها. وعندما لا نقتصر، في استعمالنا للمبادئ الفاهميّة، على تطبيق عقلنا على مواضيع التّجربة، بل نغامر بمدّ العقل إلى ما وراء حدود هذه التّجربة، ستتولد قضايا مماحكة لا أمل لها بمصادقة التّجربة، ولا خوف عليها من مناقضتها، وكلّ واحدة منها سوف لن تخلو من التّناقض وحسب، بل ستجد أيضًا في طبيعة العقل، الشّروط التي تجعلها ضروريّة؛ لكن للأسف، سيستند الزعم النّقيض هو الآخر إلى حجج تتمتع بالصدقيّة نفسها وبالضّرورة نفسها.

والأسئلة التي تُطرح بشكل طبيعي في جدليّات العقل المحض هذا هي إذًا الآتية: 1) ما هي أصلًا القضايا التي يقع فيها العقل حتمًا في نقيضة؟ 2) إلى أيّة أسباب تستند هذه النّقيضة؟ 3) هل، وكيف ستبقى الدّرب إلى اليقين مفتوحة أمام العقل وسط هذا التّناقض؟

فعلى قضيّة من قضايا العقل المحض الجدليّة إذًا، أنْ يكون لها فيّاها ما يميّزها من سائر القضايا السّفْسَطية: فهي أوّلًا تخصّ، لا سؤالًا اعتباطيًا نَطْرحه فقط حين نشاء، بل سؤالًا يجب أنّ يصادفه، بالضّرورة، كلّ عقل بشريّ في مساره. وهي ثانيًا، تُمثّل، شأنها شأن نقيضها، لا مجرّد تراءٍ مصطنع يتبدّد عند الفحص، بل ترائيا طبيعيًا لا مفرّ منه، يظلّ يُوهِم أبدًا حتّى عندما لا نعود نَرْكُن إليه، ومع أنّنا لا نعود نَنْخَدِع به؛ يمكن إذن جعله غير مؤذٍ إنّما لا يمكن تبديده.

ولا صلة بين مثل هذا التّعليم الجدليّ والوحدة الفاهميّة بأفاهيم تجربيّة، بل بينه وبين الوحدة العقليّة بمجرّد مُثُل. لكن، بما أنّه يجب على شروط هذه الوحدة أنْ تتلاءم أولًا مع الفاهمة بوصفها تأليفًا وفقًا لقواعد، وفي الوقت عينه مع العقل بوصفها الوحدة المطلقة لهذا التّأليف، فإنّها، إنْ كانت مطابقة لوحدة لعقل، ستكون كبيرة على الفاهمة، وإنْ كانت مناسبة للفاهمة، ستكون صغيرة على العقل؛ وعنه يصدر بالضّرورة تنازع يمتنع ردُّه بأيّ طريقة من الطّرق.

تفتح هذه المزاعم المماحِكة إذن مُعْترَكًا جدليًّا تعود الأفضلية فيه إلى الفريق الذي يُسمح له القيام بالهجوم، ويهلك فيه بالتّأكيد الفريق المرْغم على أنْ يقتصر على الدّفاع عن نفسه. وعليه فإنّ الأبطال الصّناديد، وسواء كانوا يحاربون من أجل قضيّة محقّة أم قضيّة باطلة، سيكونون على ثقة من إحراز إكليل النّصر إنْ هم احتاطوا فقط لتدبير أفضليّة القيام بالهجمة الأخيرة، بحيث لا يضطّرون لصدّ هجمة جديدة للخصم. ويمكن أنْ نتصوّر بسهولة أنّ ساحة القتال هذه قد خيضت مرارًا حتّى الآن، وأن عددًا كبيرًا من الانتصارات قد أحرز من جهة وأخرى، أمّا بالنّسبة إلى الانتصار الأخير الذي سيحسم المسألة، فقد اتّخذت الاحتياطات لكي يبقى دائمًا فارس المصلحة المحِقّة وحده سيّد الميدان بِمَنع خصمه منْ حمْل السّلاح من جديد. وليس علينا، كَحكَمٍ حياديّ في المعركة، أنْ نهتمّ بمعرفة هل يصارع المتحاربون من أجل مصلحة محقّة، أم من أجل مصلحة باطلة، ويجب علينا أولًا أنْ ندعهم يحسمون المسألة. فقد يعترفون بعد أنْ يتعب الواحد منهم أكثر مما يُؤْذي الآخر، ببُطْلان تنازعهم، ويفترقون كأصحاب.

ومنهج مشاهدة معركة المزاعم هذا، أو بالأحرى منهج إثارتها لا من أجل الحسم في النّهاية لصالح فريق من الأفرقاء، بل من أجل البحث عمّا إذا كان موضوعها مجرّد وهم يتعلَق به الواحد باطلًا، وبه لن يربح شيئًا حتّى عندما لا يصادف فيه أيّ مقاومة؛ أقول، هذه الطّريقة يمكن أن يطلق عليها اسم المنهج الرّيبي، وهو يتميّز تمام التّميّز عن الرّيبيّة، التي هي مبدأ لجهلٍ مصطنع وعلميّ يهدم أسس كلّ معرفة كيّ ينزع إن أمكن له، أيّ رُكونٍ إليها وأيَّ وثوق بها. أمّا المنهج الرّيبي، فيسعى إلى اليقين محاولًا أنْ يكتشف في تلك المعركة التي تخاض بإخلاص وتُتابع بذكاء من الجانبين، نقطة سوء الفهم من أجل أنْ يفعل كأولئك المشترعين الحكماء الذين يتعلّمون من إحراج القضاة في الدّعاوى، ما هو فاسد أو غير متعيَّن بدقّة في قوانينهم. والنّقيضة التي تتكشف في تطبيق القوانين هي أفضل محكّ للناموسيّات251 بالنّسبة إلى حكمتنا المحدودة؛ فبفضلها يصبح العقل، الذي لا يرى بسهولة أخطاءه في الاعتبار المجرّد، أكثر انتباهًا لآونة تَعيُّن مبادئه.

إلّا أنَّ هذا المنهج الرّيبي لا يصلح أصلًا إلّا للفلسفة المجاوِزة، ويمكن على أيّ حال الاستغناء عنه في أيّ حقل آخر للبحث باستثناء هذا؛ ففي الرّياضة سيكون من العبث استعماله إذ ليس فيها مزاعم خاطئة يمكن أنْ تختبئ وتصير غير مرئيّة، لأنّ البراهين فيها يجب أنْ تَتّبع دائمًا خيْط الحدس المحض، بل أنْ تتقدّم بوساطة تأليف بديهي دائمًا. وفي الفلسفة التّجريبيّة252 يمكن أنْ يكون لشكٍّ موقّت فائدته، إلّا أنّه يمتنع فيه أيُّ سوء فهم لا يمكن تبديده بسهولة؛

ففي التّجربة إنّما يجب أنْ يُعْثر في النّهاية على آخر الوسائل لحسم الخلاف عاجلًا أم آجلًا. ويمكن للأخلاق أيضًا أنْ تُعطي كلّ مبادئها مع نتائجها العمليّة، عيانًا على الأقلّ، في تجارب ممكنة، وأن تتجنّب بذلك سوء فهم التّجريد. وعلى العكس، إنّ المزاعم المجاوِزة، التي تَدّعي رؤى تصل إلى ما وراء حقل كلّ التّجارب الممكنة، ليست من النّوع الذي يمكن أنْ يُكتشف فيه سوء الفهم بوساطة التّجربة حتّى في حالة إمكان أنْ يُعطى تأليفُها المجرّد في حدس قبليّ ما. لا يسمح العقل المجاوِز إذن بأي محكّ سوى ذاك الذي يحاول توحيد مزاعمه فيما بينها والذي يتركها بالتّالي بدءًا ليبارز بعضها بعضًا بحريّة ومن دون عائق؛ وهو ما سنعرضه الآن.

نقيضة العقل المحض

أول تنازع

قضيّة

للعالم بداية في الزّمان وهو أيضًا محصور بحدود في المكان.

تدليل

إذ لو سلّمنا أنّ لا بداية للعالم في الزّمان فسيكون ثمّة أزلية مُنْصَرِمة حتّى كلّ لحظة معطاة، وبالتّالي سلسلة لا متناهية من حالات متعاقبة للأشياء في العالم. والحال، إنّ لا تناهي السّلسلة يقوم بالضّبط على أنّ هذه السّلسلة لا يمكن أنّ تنجز البتّة بتأليف متعاقب. فسلسلة لا متناهية مُنْصرِمة في العالم هي إذًا ممتنعة، ومن ثمّ فإن بداية العالم هي شرط ضروريّ لوجوده؛ وذاك ما كان علينا برهانه أوّلًا.

وبالنّسبة إلى الثّاني253، لو سلّمنا بوجهة النّظر المعاكسة فسيكون العالم «كلًّا» معطى ولا متناهيًا من الأشياء الموجودة معًا. والحال، إنّه لا يمكننا أن نفكّر كميّة «كمٍّ» ما، لا يعطى بحدود متعينة بحدس ما254 ، إلّا بوساطة تأليف الأجزاء، ولا يمكن أنْ نفكّر «جملة» مثل هذا الكمّ إلّا بالتّأليف التامّ أو بالإضافة المتكرّرة للوحدة إلى نفسها255. وعليه، كي نفكّر العالم الذي يملأ كلّ الأمكنة بوصفه «كلًّا» يجب أنْ ننظر إلى التّأليف المتعاقب لأجزاء عالم لا متناهٍ بوصفه تأليفًا ناجزًا تمامًا، أعني يجب أن ننظر إلى زمن لامتناه بوصفه مُنصرِمًا في تعداد كلّ الأشياء الموجودة معًا، وهو أمر محال. إذًا، إنّ مُجمّعًا لامتناهيًا من الأشياء المتحقّقة لا يمكن أن يُنظر إليه بوصفه «كلًّا» معطى ولا من ثمّ بوصفه معطى معًا. وعليه فإن العالم ليس لامتناهيًا من حيث امتداده في المكان، بل هو محصور ضمن حدوده؛ وتلك كانت النّقطة الثّانية256.

للمُثُل المجاوِزة

نقيض القضيّة

ليس للعالم بداية ولا حدود في المكان بل هو لا متناهٍ بالنّظر إنْ إلى الزّمان أمْ إلى المكان.

تدليل

إذْ لو سلّمنا أنّ للعالم بداية، وحيث إنّ البدايةَ وجودٌ يسبقه زمن لم يكن فيه شيء، فيجب أنْ يكون قد سبق زمن لم يكن فيه العالم، أعني، زمن فارغ. والحال، إنّه ليس من ولادة ممكنة لأيّ شيء في زمن فارغ، لأن أيّ جزء من هذا الزّمن لا يتمتع بخلاف جزء آخر بشرط يُميّز الوجود ويجعله يَفْضُل اللّيس (سواء افترضنا أنّ هذا الشّرط يولد من ذاته أمْ

افترضنا له سببًا آخر). يمكن إذن، أنْ يكون ثمّة عدة سلاسل من أشياء تبدأ في العالم إلّا أنّ العالم نفسه لا يمكن أنْ يكون له بداية، وهو بالتّالي لا متناهٍ بالنّظر إلى الزّمن الماضي.

وفيما يخصّ النّقطة الثّانية: لو سلّمنا أولًا بالضّدّ، أعني بأنّ العالم متناهٍ ومحدود من حيث المكان، فإنّه سيوجد في مكان فارغ وليس بمحدود، ولن يكون إذن علاقة بين الأشياء في المكان وحسب، بل أيضًا علاقة للأشياء بالمكان. لكن بما أنّ العالم هو «كلّ» مطلق، خارجه لا يوجد أيّ موضوع للحدس، وبالتّالي أي متضايف للعالم يمكن له أن يكون على علاقة به، فإنّ علاقة العالم بالمكان الفارغ لن تكون علاقة للعالم بأي موضوع. بل إنّ علاقة من هذا النّوع ليست بعلاقة. وبالتّالي فإنّ حَدّ العالم بالمكان الفارغ ليس بحدّ قطّ. إذًا، العالم ليس محدودًا من حيث المكان، أعني أنّه لامتناهٍ بالنّظر إلى الامتداد257. ملاحظة على

I على القضيّة

لم أسْعَ، في هذه الحجج المتنازعة، وراء التّعْميات كي أقدّم دليل المحامي (كما يقال) الذي يستخدم غَفْلة الخصم لصالحه ويفرح بتركه يستند إلى سوء تفسير القانون من أجل أنْ يُقيم دعاواه غير المحقّة على دحض ذلك. بل إن كلّ حجة من تلك الحجج تُستمدّ من طبيعة الشّيء وتهمل جانبًا كلّ النّفع الذي يمكن أن يأتينا من المغالطات التي يقع فيها الدّغْمائيون من الجانبين.

وقد كان بإمكاني أيضًا أن أثبِت القضيّة في الظّاهر، بحسب عادة الدّغْمائيين، بتقديم أفْهومٍ سقيمٍ عن لاتناهي كميّة معطاة، بالقول: تكون الكميّة لامتناهية عندما لا يمكن أن تكون هناك كميّة أكبر منها (أعني أكبر من المجموع المتضمّن فيها الذي هو وحدة معطاة)؛ والحال، إنّه لا مجموع هو أكبر المجاميع لأنّه يمكن أنْ نضيف إليه أبدًا وحدة أو أكثر؛ إذًا، إنّ كميّة لامتناهية معطاة هي من المحال، ومن ثمّ إنْ عالمًا لامتناهيًا (سواء من حيث التّسلسل المنصرم أمْ منْ حيث الامتداد) هو من المحال أيضًا، فالعالم محدود إذًا من الجهتين: لقد كان بإمكاني أن أرتّب دليلي على هذا النّحو؛ إلّا أنّ هذا الأفهوم لا يتطابق مع ما نفهم ب. «الكلّ» اللّامتناهي، فنحن لا نتصوّر بذلك كمْ هو كبير هذا الكلّ، وبالتّالي فإن أفهومه ليس هو الآخر أفْهوم الحدّ الأقصى، بل إننا بذلك نفكّر فقط علاقته بوحدة نختارها اعتباطًا، فيكون هو بالنّظر إليها العدد الأكبر. وفي هذه الحالة سيكون اللّامتناهي أكبر أو أصغر بحسب ما إذا أخذنا الوِحْدة أكبر أو أصغر؛ في حين أنّ اللّاتناهي القائم فقط في العلاقة بهذه الوحدة المعطاة سيبقى دائمًا هو نفسه على الرّغم من أنّ كميّة «الكلّ» المطلقة تظل غير معروفة البتّة، والكلام لا يدور عليها، على أيّ حال.

والمفْهوم (المجاوِز) الحقيقي لِلاتناهي، هو: إنَّ التّأليف اللّامتناهي للوحدة في قياس الكمّ، لا يمكن أنْ يُنجز قطّ258. وينتج عن ذلك بكل تأكيد أنّه لا يمكن أن يكون قد انْصرم دهر من الأحوال المتحقّقة التي عَقَبَ بعضُها بعضًا حتّى اللحظة المعطاة (الحاضر)، وأنّه يجب بالتّالي أن يكون للعالم بداية.

أمّا بالنّسبة إلى القسم الثّاني من القضيّة، فإن الصّعوبة الخاصّة بسلسلة لامتناهية، إنّما مُنْصرمة، تسقط تلقائيًا، لأن متنوّع عالمٍ لامتناهٍ لجهة الامتداد يكون معطى معًا. لكنْ، كي نفكّر جملة مجموع كهذا، ولأنّه لا يمكن لنا أن نستعين بالحدود التي تؤلّف هي بِعينها هذه الجملة في الحدس، يجب علينا أن نُسوّغ أفهومنا الذي في هذه الحالة لا يمكن أن ينطلق من الكلّ ليصل إلى الكثرة المتعينة للأجزاء، بل الذي يجب أن يبيّن إمكان الكلّ بالتّأليف المتعاقب للأجزاء. لكن بما أن هذا التّأليف لا يسعه قطّ أنْ يشكل سلسلة كاملة، فإنّه لا يمكننا أنْ نفكّر «جملة» قبله، ولا به إذًا. ذلك أنّ أفهوم «الجملة» نفسها هو في هذه الحالة تصوّر لتأليف الأجزاء تأليفًا ناجزًا. وهذا الإنجاز ممتنع وأفهومه، بالتّالي،

ممتنع أيضًا.

أول نقيضة

II- على نقيض القضيّة

إن التدليل على لاتناهي سلسلة العالم المعطاة ومجمل العالم، يستند إلى أنّه في حال العكس، سيشكّل زمنٌ فارغ ومكانٌ فارغ حدودَ العالم. والحال، إنّي لا أجهل محاولة التّملص من هذه النّتيجة بدعوى أنّه من الممكن تمامًا أنْ يكون ثمّة حدٌّ للعالم من حيث الزّمان ومن حيث المكان من دون أنْ يكون بنا حاجة إلى التّسليم بزمان مطلق قبل بداية العالم القائم، وهو أمر ممتنع. وإني موافق تمام الموافقة، حول هذه النّقطة الأخيرة، على رأي الفلاسفة الذين من مدرسة ليبنتس. فالمكان، وهو مجرّد صورة الحدس الخارجي، ليس موضوعًا متحقّقًا يمكن أن يُحدس خارجيًا، وليس متضايِفًا للظّاهرات، بل هو صورة الظّاهرات نفسها. ولا يمكن للمكان إذن أن يَرِد بالمطلق (لوحده) في وجود الأشياء كمعيَّن، لأنّه ليس موضوعًا بل الصّورة وحسب لمواضيع ممكنة. فالأشياء إذًا بوصفها ظاهرات تُعيِّن حقًّا المكان، أعني إنّه من كلّ محمولاته الممكنة (الكم والعلاقة) تجعل هذا أو ذاك متحقّقًا؛ لكنّ المكان لا يمكنه بالمقابل، كشيء ما قائم لِيّاه، أن يُعيِّن تحقّق الأشياء من حيث كميتها أو هيئتها، لأنّه ليس بمُتحقّق هو فيّاه. قد يمكن إذنْ أن يكون المكان (وسواء كان مليئًا أم فارغًا)259 محدودًا بالظّاهرات؛ إلّا أنّ الظّاهرات لا يُمكن أنّ تكون محدودة بمكان فارغ خارجًا عنها. والأمر نفسه بالنّسبة إلى الزّمان. لكن، مع التّسليم بكلّ هذا، فإنّه لا مجال لإنكار أنّه يجب بالضّرورة التّسليم بهذين اللَّيْسَيْن260: المكان الفارغ خارج العالم والزّمان الفارغ قبل العالم ما إن نسلّم بحدٍّ للعالم سواء لجهة المكان أم لجهة الزّمان.

ذلك أنّه فيما يخص الخِدْعة التي بها نريد التّملّص من النّتيجة التي تجعلنا نقول: إنّه إذا كان للعالم حدود (من حيث الزّمان والمكان)، فإنّ على الفراغ اللّامتناهي أن يُعيِّن وجود الأشياء المتحقّقة من حيث كميّتها. فيما يخص الخدعة، إنها تقوم، خلسة، في هذا وحسب: إنها، بدلًا من العالم المحسوس نفكّر لا أدري في أي عالم معقول، وبدلًا من البداية الأولى (وجود يسبقه زمن لا وجود فيه) نفكّر في وجود بعامّة لا يفترض أي شرط آخر في العالم، وأخيرًا، بدلًا من حدّ الامتداد، نفكّر في تخوم العالم الكلّي مُزيحين بذلك الزّمان والمكان من طريقنا. إلّا أنّ مدار الكلام هنا هو فقط على عالم الظّاهرات وكمّيته؛ والحال، إنّه لا يمكن لنا في هذا العالم قطّ أنْ نتجرّد من شروط الحساسية التي عُرضت سابقًا، من دون تجريده من ماهيّته. فإن كان العالم الحسّي محدودًا فإنّه سيقيم بالضّرورة في الفراغ اللّامتناهي. فإن شئنا ترك هذا الفراغ جانباً ومن ثمّ تَرك المكان بعامّة بوصفه شرطًا قبليًّا لإمكان الظّاهرات، فإن العالم الحسّي بأسره سيختفي. لكنّ هذا العالم هو الوحيد المعطى لنا في مشكلتنا. والعالم المعقول ليس سوى الأفهوم الكلي لعالم بعامّة فيه نتجرّد من كلّ شروط حدس هذا العالم، وبالنّظر إليه بالتّالي ليس ثمّة من قضيّة تأليفيّة ممكنة لا موجبة ولا سالبة.

ثاني تنازع

قضيّة

كل جوهر مركّب في العالم يتقوّم من أجزاء بسيطة ولا يوجد في أيّ محل سوى البسيط وما يتركّب منه.

تدليل

إذ لو سلّمنا أنَّ الجواهر المركّبة لا تتقوّم من أجزاء بسيطة، فإنّه لنْ يبقى، فيما لو حذفنا بالفكر كلّ تركيب261، أيُّ

جزء مركّب، ولن يبقى كذلك (حيث لا أجزاء بسيطة) أيّ شيء على الإطلاق ولن يعطى بالتّالي أيّ جوهر. فإمّا أن يكون من المحال إذن نسخ كلّ تركيب بالفكر، وإمّا أن يبقي بعد هذا النّسخ، شيء لا تركيب له قطّ، أعني بسيط. لكن، في الحالة الأولى، سوف لن يكون قوام المركّب جواهر (لأن التّركيب سيكون عندها مجرّد علاقة عرضيّة للجواهر التي يجب أن تتقوّم، من دون تلك العلاقة، ككائنات قائمة لِيّاها). لكن، بما أنّ هذه الحالة تناقض الفَرْض، فإن الحالة الثّانية وحدها تبقى، أعني، إنّ المركّب الجوهري في العالم يتقوم من أجزاء بسيطة.

وينتج عن ذلك بلا توسّط: إنّ أشياء العالم كلّها جواهر بسيطة، وإن التّركيب ليس سوى حال خارجيّة لهذه الأشياء، وإنّه على الرّغم من أنّه لا يمكننا أنْ نفرض تلك الجواهر الأوّلية خارج حال الرّبط هذه ولا أنْ نعزلها، يجب على العقل أن يفكّرها بوصفها الحاملات الأولى لكلّ تركيب262، وبوصفها بالتّالي جواهر بسيطة سابقة على هذا التّركيب[2].

للمُثُل المجاوِزة

نقيض القضيّة

لا شيء مركّبًا في العالم يتقوّم من أجزاء بسيطة ولا يوجد في أيّ محل في العالم أيٌّ بسيط.

تدليل

افرض أنّ شيئًا مركّبًا (جوهرًا ما) هو مركّب من أجزاء بسيطة. وحيث إنّ كلّ علاقة خارجيّة، ومن ثمّ أيضًا كلّ تركيب من جواهر، ليس ممكنًا إلّا في المكان، فإن على المركّب أن يكون بالضّرورة متقومًا من أجزاء بقدر ما في المكان الذي يشغله من أجزاء. لكنّ المكان لا يتقوم من أجزاء بسيطة بل من أمكنة، إذًا على كلّ جزء من المركّب أنْ يحتلّ مكانًا. لكنّ الأجزاء الأوّلية بالمطلق في كلّ مركّب هي بسيطة. إذًا، البسيط يشغل مكانًا. لكن، بما أنّ الواقعيّ الذي يشغل مكانًا ينطوي على عناصر متنوّعة نجدها بعضًا خارج بعض، وبما أنّه بالتّالي يتركّب، ومن حيث هو، بالطّبع، مركّب واقعيّ لا من أعراض (لأن الأعراض لا يمكن أنْ يكون بعضها خارج بعض من دون جوهر) بل من جواهر، فإن البسيط سيكون مركّبًا جوهريًا، وذلك متناقض.

والقسم الثّاني من النّقيض، أعني لا يوجد في العالم أيّ بسيط، يجب أن يَعْني هنا فقط أنّ وجود البسيط بالمطلق لا يمكن أن تُثبِته أيّ تجربة بأيّ إدراك خارجي أو باطن، وأنّ البسيط بالمطلق هو مجرّد مِثال لا يمكن إظهاره قطّ في أي تجربة ممكنة، وليس له من ثَمّ، في عرض الظّاهرات، أيّ تطبيق ولا أيّ موضوع. ذلك أنّنا لو سلّمنا بأنّه يمكن إيجاد موضوع من التّجربة لهذا المِثال المجاوِز، فإنّه سيكون علينا أن نُقِرّ بأن الحدس الأمپيريّ لموضوع ما هو حدس لا يتضمّن على الإطلاق عناصر متنوّعة بعضها خارج بعض ومربوطة في وحدة. لكن، بما أنّه لا يمكنُ لنا أنْ نستنتج من لاوعي مثل هذا المتنوّع، امتناعه الكلّي في حدس ما لـ«موضوع» ما، وبما أنَّ هذا الأمر هو مع ذلك ضروريّ كليًا للبساطة المطلقة، فإنّ هذه البساطة لا يمكن أنْ تُستخلص من أيّ إدراك أيًّا كان. وبما أنّه لا يمكن لشيء ما بوصفه «موضوعًا» بسيطًا إطلاقًا، أن يعطى في أيّ تجربة ممكنة، وبما أنّ على العالم الحسّي أنْ يُعَدّ بمثابة مجموع كلّ التّجارب الممكنة، فإنّه لا يُعطى فيه أيّ بسيط.

يذهب القسم الثّاني من النّقيض، إذن أبعد بكثير مما يذهب الأوّل الذي لا يلغي البسيط إلّا من حدس المركّب، في حين أنّ هذا يطرده من الطّبيعة بأسرها. وعليه لم يكن يمكن التّدليل عليه بأفهوم موضوع معطى بالحدس الخارجي

(للمركّب) بل بعلاقته بالتّجربة الممكنة بعامّة.

ملاحظة على

I- على القضيّة

حين أتكلم على كلّ متقوّم بالضّرورة من أجزاء بسيطة، فإني أفهم بذلك فقط كلًا جوهريًا بوصفه المركّب تخصيصًا، أي بوصفه الوحدة العرضيّة للمتنوّع الذي أجزاؤه المنفصلة (على الأقلّ بالفكر) تطرح في اقتران متبادل مُشكِّلة بذلك وحدةً. وكان يجب أن يُدعى المكان بصحيح العبارة لا مركّبًا بل «كلًّا»، لأن أجزاءه ليست ممكنة إلّا في «الكلّ»، والكلّ ليس ممكنًا بالأجزاء. كان يجب على كلّ حال أن يسمّى مركّبًا مثاليًا وليس مركّبًا واقعيًّا. إلّا أن ذلك هو مجرّد لطيفة من اللطائف إذ، بما أن المكان ليس مركّبا من جواهر (ولا حتّى من أعراض واقعيّة) فإنّه يجب أن لا يبقى منه شيئ عندما أنسخ منه كلّ تركيب. ولا حتّى النّقطة لأنّ هذه ليست ممكنة إلّا كحدّ لمكان (وبالتّالي لمركّب). فالزّمان والمكان لا يتقوّمان إذن من أجزاء بسيطة. وما لا ينتمي إلّا لحال الجوهر (والتغيّر مثلًا) وعلى الرّغم من أنّه كميّة، لا يتقوّم هو الآخر من البسيط، أعني إن درجة معيّنة من التغيّر لا تصدر عن إضافة عدة تغيّرات بسيطة. واستدلالنا من المركّب على البسيط لا يصدق إلّا على الأشياء التي تقوم هي لِيّاها؛ أمّا أعراض الأحْوال فلا تقوم ليّاها؛ يمكن إذن أن نهدم بسهولة دليل ضرورة البسيط بوصفه الأجزاء المقوّمة لكل مركّب جوهري وأن نضيّع من ثمّ قضيته بعامّة، بمدّه أكثر من اللّازم عندما نريد تطبيقه على كلّ مركّب من دون تمييز كما سبق أن جرى ذلك حقًّا مرات كثيرة.

وفيما عدا ذلك، فإني لا أتكلّم على البسيط إلّا بقدر ما يكون معطى بالضّرورة في المركّب، لأنّ هذا المركّب يمكن أنْ ينحلّ إليه كما إلى أجزائه المقوّمة. والمعنى الأصْلي لكلمة موناس (بحسب استعمال ليبنتس) يجب أن يُطلق فقط على البسيط المعطى بلا توسّط كجوهر بسيط (في الوعْيان مثلًا) وليس كعنصر من المركّب يجب أن يُدعى بالأحرى ذرة. وبما أنني لا أريد أن أدلِّل على الجواهر البسيطة إلّا بالنّسبة إلى المركّبات التي هي عناصرها، فإنّه يمكنني أن أسمي هذه النّقيضة الثّانية الذريّات المجاوِزة. لكن من جهة أخرى، لما كان هذا اللفظ قد دخل في الاستعمال منذ زمن طويل للدّلالة على نمط خاصّ في تفسير الظّاهرات الجسمية (الجزئيّات)263. وبما أنّه يُفترض لذلك أفاهيم أمبيريّة، فإنّه يمكن أن نسمي النقيضة هذه مبدأ المونادولُجيا الجدليّ.

ثاني نقيضة

II- على نقيض القضيّة

ضد قضيّة انقسام المادّة إلى ما لا نهاية – ودليلها يستند إلى أساس رياضي بحت – ارتفعت اعتراضات المونادييّن الذين كانوا قد شيّعوا أنهم لا يريدون أن يعترفوا لأوضح الأدلّة الرّياضية بالنّفاذ إلى قوام المكان من حيث هو بالفعل الشّرط الصّوريّ لإمكان كلّ مادّة، بل لا ينظرون إلى هذه الأدلّة إلّا بوصفها استدلالات مستمدّة من أفاهيم مجرّدة إنّما اعتباطية لا يمكنها أن تكون على صلة بأشياء متحقّقة. وبالضّبط، كما لو أنّه كان من الممكن أنْ يفكّر بنمط حدسي آخر غير ذلك المعطى في حدس المكان الأصلي، وكما لو أن تعيّناته القبْليّة لا تخصّ معًا كلّ ما هو ممكن فقط بشرط ملء هذا المكان. فلو أُصغيَ إليهم، لكان يجب أنْ يفكّر بالإضافة إلى النّقطة الرّياضية البسيطة، والتي ليست جزءًا بل حدًا وحسب للمكان، بنقاط فيزيائيّة هي، مع كونها بسيطة هي الأخرى، تمتاز بوصفها أجزاء من المكان لأنّها تملأ هذا المكان بمجرّد تجمُّعها. وبدلًا من أنّ أكرر الدحض العاميّ والواضح والمحتشد هنا لذاك الخُلف، وبدلًا من أنّ أكرر أنّه من غير المفيد إطلاقا أن ندحض بداهة الرّياضة كما يفعل السّفْسَطِيّ بأفاهيم محض سياقية،

فإنّي أقتصر على التّنبيه إلى أنّ الفلسفة إذا كانت تُشاغِب الرّياضة، فإن ذلك لا يحصل إلّا لأنّها تنسى أنَّ مدار الكلام في هذه المسألة هو فقط على الظّاهرات وشرطها وحسب. وبالمنسبة، لا يكفي هنا أنْ نعثر، لأفهوم المركّب الفاهميّ المحض، على أفهوم البسيط، بل المطلوب أن نعثر لحدس المركّب (المادّة) على حدس البسيط، وذاك ممتنع كليًا بموجب قوانين الحساسية وبالتّالي مع مواضيع الحواسّ أيضًا. يمكن لنا إذن أن نقول- عن «كلّ» مؤلَّفٍ من جواهر تفكّره الفاهمة المحضة فقط- يجب أنْ يكون البسيط لدينا قبل أيّ تركيب لهذا «الكلّ»، إلّا أن ذلك لا ينطبق على جملة الجوهري الفَيْنُماني264 الذي يتطلب بوصفه حدسًا أمبيريًا في المكان هذه الخاصّية الضروريّة: أنْ لا يكون أي جزء منه بسيطًا، لأن لا جزء بسيطًا في المكان. إلّا أنّ المونادين أظهروا أنهم أنبه من أنّ يُغْفِلوا هذه الصّعوبة برفضهم افتراض المكان بمثابة شرط لإمكان مواضيع الحدس الخارجي (الأجسام)، وبافْتراضهم، على العكس، الحدس الخارجي والعلاقة الدّينامية للجواهر بعامّة بمثابة شرط إمكان المكان. والحال، إنّه ليس لدينا أفْهوم عن الأجسام إلّا من حيث هي ظاهرات، ومن حيث هي كذلك تفترض بالضّرورة المكان كشرط لإمكان كلّ ظاهرة خارجيّة. فباطلًا إذًا ما نُخْدع وقد سبق أنْ حسمنا المسألة أعلاه حسمًا وافيًا في «الأستطيقا المجاوِزة». فلو كانت الأجسام أشياء فيّاها لكان دليل المونادين صادقًا بالتّأكيد.

ويتمتّع الزعم الجدليّ الثّاني بالخاصّية هذه : يُضادّه زعم دُغْمائي هو، من بين المزاعم المماحكة، الوحيد الذي يحاول أن يُثبت ببداهة في موضوع من مواضيع التّجربة تحقّق ما كنّا قد وضعناه أعلاه فقط في مصافّ المُثُل المجاوِزة، أعني تحقّق بساطة الجوهر المطلقة، محاولًا أن يبرهن أن موضوع الحس الباطن الـ «أنا» الذي يفكّر، هو جوهر بسيط إطلاقًا. ومن دون أنْ أدخل الآن في هذه المسألة (التي تمَّ فحصها أعلاه بشكل وافٍ) أنبّه فقط إلى أنّه إذا فُكِّر شيء كموضوع وحسب من دون أن نُضيف إليه أي تعيُّن تأليفيّ لحدسه (كما يحصل في هذا التّصوّر العاري «أنا»)، فإنّه لن يمكننا بالتّأكيد أنْ ندرك أيّ متنوّع ولا أيّ تركيب في تصوّرٍ من هذا النّوع. أضف، بما أنّ المحمولات التي بها أفكّر هذا الموضوع، ليست سوى حدوس للحس الباطن، فإنّه لن يمكنني أنْ أجد فيها هي الأخرى ما يدل على متنوّع بعضُه خارج بعض، ولا على تركيب واقعيّ من ثم يمتاز الوِعْيان إذن بهذا: بمّا أنَّ الذات الذي يفكّر هو في الوقت عينه «موضوعه» الخاصّ، فإنّه لا يمكن له أنْ يُقسِّم نفسه بنفسه (على الرّغم من أنّه يمكنه أنْ يُقسِّم التّعيّنات الملازمة له)؛ لأنّ أيّ موضوع كان هو وحدة مطلقة بالنّسبة إلى ذاته. لكنْ، ما لا يقلّ صحة عن ذلك هو أنّ هذا الذّات إذا ما نُظر إليه خارجيًا بوصفه موضوعًا للحدس، سيُظهِر حقًا مع ذلك تركيبًا في الظّاهرة. والحال، إنّه على هذا النّحو إنّما يجب أنْ يُنظر دائمًا إليه عندما نريد أنْ نعلم هل يوجد فيه، أم لا، متنوّعٌ بعضُه خارج بعض.

ثالث تنازع

قضيّة

السّببيّة وفقًا لقوانين الطّبيعة ليست الوحيدة التي يمكن أن تُستمدّ منها ظاهرات العالم بأسرها. ومن الضروريّ أيضًا كي نفسّرها أنْ نسلّم بوجود عليّة بحريّة.

تدليل

لو سلّمنا بأنْ لا سببيّة إلّا وفقًا لقوانين الطّبيعة، فإنّ كلّ ما يحدث سيفترض حالة متقدّمة، يعقبها هو حتمًا بموجب قاعدة. والحال، إنّ الحالة السّابقة يجب أنْ تكون هي أيضًا شيئًا ما قد حدث (قد تولّد في الزّمان لأنّه لم يكن من قبل) لأنّه لو كان هناك أبدًا لما كانت نتيجته حصلت أصلًا، بل لكانت هناك أبدًا. إذن، إنَّ سببيّة السّبب التي بها

يحدث شيء ما، هي أبدًا بدورها شيء ما حادث ويفترض بدوره وفقًا لقانون الطّبيعة حالة متقدّمة وسببيّة هذه الحالة؛ وهذه الأخيرة حالة أقدم وهكذا دواليك. إذًا، لو كان كلّ شيء يحدث وفقًا لقوانين الطّبيعة وحدها، فسوف لن يكون هناك قطّ سوى بدءٍ رديف وليس البتّة بدء أوّل؛ ومن ثمّ لن يكون هناك أيّ تمام للسلسلة لجهة الأسباب التي يتولّد بعضها من بعض. والحال، إنّ قانون الطّبيعة يقوم بالضّبط في أنّ لا شيء يحصل من دون سبب متعيّن قبليًّا تعينًا كافيًا. إذًا، إنّ القضيّة، التي تنصّ على أنّ كلّ سببيّة ليست ممكنة إلّا وفقًا للقوانين الطّبيعيّة تتناقض ذاتيًا في كليّتها اللّامحدودة؛ ومن المحال إذًا أنْ نسلّم بهذه السّببيّة بوصفها السّببيّة الوحيدة.

وعليه، يجب التّسليم بعلّية بموجبها يحصل شيء ما من دون أن تكون العلّة متعينة، صعودًا، بعلّة أخرى متقدّمة وفقًا لقوانين ضروريّة، أعني يجب التّسليم بتلقائيّة مطلقة للعلل تقوم على البدء ذاتيًا بسلسلة ظاهرات تجري وفقًا للقوانين الطّبيعيّة؛ وبالتّالي بحريّة مُجاوِزة من دونها لا يمكن لسلسلة الظّاهرات المتعاقبة أنْ تكون قطّ كاملة، حتّى في مجرى الطّبيعة لجهة الأسباب.

للمُثُل المجاوِزة

نقيض القضيّة

ليس ثمّة من حريّة بل، إنّ كلّ شيء في العالم يحصل وفقًا لقوانين الطّبيعة.

تدليل

على افتراض أنّ ثمّة حريّة بالمعنى المجاوِز بحيث يكون هناك نوع خاصّ من العليّة بموجبه يمكن لأحداث العالم أنْ تحصل، أعني، القدرة بالمطلق على بدء حالةٍ، ومن ثمّ أيضًا على بدء سلسلة من نتائج هذه الحالة، فسوف لنْ يكون هناك فقط سلسلة تبدأ بالمطلق بفعل هذه التلقائيّة، بل سيجب أيضًا أن يبدأ بدءًا مطلقًا تعين هذه التلقائيّة لتوليد السّلسلة، أي العليّة بحيث لا يكون هناك شيء يتقدّم على الفِعْل الحاصل ليعيّنه وفقًا لقوانين ثابتة. إلّا أنَّ كلّ بدء لفِعْل يفترض سبق حالة سببيّة لم تفعل بعد، وأنّ بدءًا أوّلَ ديناميًّا للفعل يفترض حالة ليس لها أيّ ترابط سببي مع الحالة السّابقة للسبب عينه، أعني لا تنتج عنه بأيّ شكل. فالحريّة المجاوِزة تُضاد إذنْ، قانون السّببيّة. وهذا النّوع من الاقتران لحالات الأسباب الفاعلة المتعاقبة الذي بموجبه لا يمكن لأيّ وحدة تجربة أنّ تكون، والذي لا يُصادف إذن في أيّ تجربة، ليس من ثمّ سوى أيسٍ فكريٍّ فارغ.

ليس لدينا إذًا سوى الطّبيعة حيث يمكن لنا أن نبحث عن ترابط أحداث العالم وانتظامها. والحريّة (الاستقلال) إزاء قوانين الطّبيعة تحرّر من الإلزام بالطّبع، إنّما أيضًا من خيط القواعد الهادي. ذلك أنّه لا يمكن لنا أنْ نقول إنّ قوانين للحريّة تتدخّل في سببيّة مسار العالم حالَّةً محلَّ قوانين الطّبيعة؛ لأنّه لو كانت الحريّة متعينة وفقًا لقوانين لما عادت حريّة، بل لكانت مجرّد طبيعة. تختلف الطّبيعة والحريّة المجاوِزة إذن فيما بينهما كاختلاف موافقة القوانين وغياب القوانين. والموافقة تُلْقِي على الفاهمة المهمّة الصّعبة في السّعي أبدًا إلى أعلى في سلسلة الأسباب بحثًا عن أصْل الأحداث، لأن السّببيّة مشروطة فيها أبدًا؛ هذا صحيح، إلّا أنها تَعِدُ، كتعويضٍ عن ذلك، بوحدة تجربة كلّيّة وفقًا لقوانين. أمّا وهم الحريّة فيُزوِّد الفاهمة، على العكس، بطمأنينة في بحثها عن سلسلة الأسباب، بتوجيهها نحو عليّة لا مشروطة تبدأ الفعل من نفسها حقًّا، إلّا أن هذه العليّة نفسها عمياء، فهي تقطع خيط القواعد الهادي الذي به وحده يتعلّق إمكان تجربة مترابطة بشكل شامل.

ملاحظة على

على القضيّة

مِثال الحريّة المجاوِز لا يغطّي، بالطّبع، كاملَ مفهوم الأفهوم السّيْكولُجي المسمّى حريّة، والأمپيريّ في قسم كبير منه؛ بل يقتصر على أفهوم تلقائيّة الفِعْل المطلقة من حيث هي مستند إلقاء التّبِعة265؛ إلّا أن ذلك لا يقلل من كونه «عقبة حمار»266 الفلسفة التي تَلْقَى صعوبات لا تذلّل كي تسلم بهذا النّوع من العليّة اللّامشروطة. وعليه، فإن ما أوْقَع العقل الاعتباري في مثل ذلك الإحراج في مسألة حريّة الإرادة ليس سوى صعوبة مُجاوِزة تدور على مسألة هل يجب التسليم بقدرة قادرة على أن تبدأ تلقائيًّا سلسلة من الأشياء المتعاقبة أو الحالات. وكيف تكون مثل هذه القدرة ممكنة؟ وليس من الضروريّ أن نكون قادرين على الإجابة عن هذا السّؤال لأنّه يجب علينا حتّى بالنّظر إلى السّببيّة وفقًا لقوانين الطّبيعة أن نكتفي بالإقرار قبليًّا بأن سببيّة من هذا النّوع يجب أن تكون مفترضة مع أنّنا لا نفهم قطّ كيف هو من الممكن أن يُطرح، تبعًا لوجود معيَّن، وجود شيء آخر، ويكون علينا معًا أن نلوذ بالتّجربة وحسب. والحال، إنّنا لم نبرهن أصلًا ضرورة أن تبدأ سلسلة من الظّاهرات بدءًا أولًا بحريّة إلّا من حيث يكون ذلك لازمًا لجعل أصل العالم مفهومًا، في حين يمكننا أن نأخذ كلّ الحالات التّابعة لها بمثابة متوالية تحصل وفق مجرّد قوانين طبيعيّة. هذا صحيح، لكن بما أنّ القدرة على بدء سلسلة من الزّمان بدءًا تلقائيًّا تمامًا قد تمّ إثباته مرّة (وإن كان لم يُرَ بوضوح) فإنّه قد صار من المسموح لنا أيضًا أن نجعل عدة سلاسل تبدأ تلقائيًّا وفقًا للسببيّة في وسط مجرى العالم، وأن ننسب إلى جواهر تلك السلاسل القدرة على الفعل بحريّة. لكن، دعونا نتجاوز سوء الفهم هذا، أعني: بما أنّه لا يمكن أن يكون لسلسلة متعاقبة في العالم أن تبدأ سوى بدءٍ أوّل نسبيًا، إذ ثمّة في العالم دائمًا حال سابقة للأشياء، فأنّه لا يمكن لأي بدء أوّل للسلاسل بالمطلق أن يكون في مجرى العالم بأسره. ذلك أنّنا لا نتكلم هنا على البدء الأوّل بالمطلق من حيث الزّمان بل على البدء الأوّل بالمطلق من حيث العلية، فلو نهضت الآن (مثلًا) عن كرسيٍّ بحريّة تامّة ومن دون تأثير الأسباب الطّبيعيّة الذي يعيّن بالضّرورة، فإن سلسلة جديدة تبدأ بالمطلق في هذا الحادث مع كلّ النّتائج الطّبيعيّة إلى ما لا نهاية، على الرّغم من أن هذا الحادث من حيث الزّمان ليس سوى تتمة لسلسلة سابقة. هذا القرار وهذا الفعل، ليسا إذن قائمين في متوالية مجرّد النّتائج الطّبيعيّة، وليسا مجرّد تتمة لها، بل إن الأسباب الطّبيعيّة المعينة تتوقّف توقّفا تامّا صعدًا بالنّظر إلى هذا الحادث. وإذا كان هذا الحادث يعقبها، فإنّه مع ذلك لا ينتج عنها ويمكن أن يسمّى بالتّالي لا من حيث الزّمان حقًا بل بالنّظر إلى السّببيّة، بدءًا أوّل بالمطلق لسلسلة من الظّاهرات.

إن حاجة العقل إلى اللجوء إلى بدء أول بحريّة في سلسلة الأسباب الطّبيعيّة تتأكد بوضوح ساطع للعيان من: أن جميع الفلاسفة الأقدمين (باستثناء فلاسفة المدرسة الأبيقورية) وجدوا أنفسهم مضطّرين من أجل تفسير حركات العالم إلى التّسليم بمحرِّك أوّل، أعني بعلّة تفعل بحريّة، علّة بدأت أولًا وتلقاءً هذه السّلسلة من الحالات. ذلك أنّهم لم يجرؤوا على محاولة جعل بدءٍ أوّل بمجرّد الطّبيعة مفهومًا.ثالث نقيضة

على نقيض القضيّة

المدافع عن القدرة الكلّيّة للطبيعة (عن الدهريّة267 المجاوِزة) ضدّ تعليم الحريّة قد يعارض استدلالات هذا التّعليم المماحكة، بالقضيّة الآتية: إذا كنتم لا تسلّمون في العالم بأيْ شيء أوّل من حيث الزّمان، رياضيًا، فليس بكم حاجة إلى البحث عن شيء أوّل من حيث السّببيّة، ديناميًا. فمن طلب إليكم أن تتخيّلوا حالًا للعالم أولى بالمطلق، وبالتّالي بدءًا مطلقًا لتسلسل الظّاهرات المتعاقبة، وأن تفرضوا حدودًا على الطّبيعة اللّامحدودة من أجل أن تمنحوا مخيلتكم محطة للراحة؟ ولأن الجواهر هي أبدًا في العالم، أو على الأقلّ لأنّ وحدة التّجربة تجعل هذا الافتراض ضروريًّا، فإنّه ليس ثمّة من

صعوبة في أن نسلّم أيضًا بأنّ تبدّل أحوالها، أي سلسلة تغيّراتها، قد كانت هناك أبدًا وأنّه ليس ثمّة من حاجة بالتّالي إلى البحث عن أي بدء أول لا رياضيًّا ولا ديناميًّا. وليس من الممكن أن نفهم كيف يمكن أن يحصل مثل ذلك الاشتقاق اللّامتناهي من دون طرف أوّل يكون كلّ الباقي بالنّظر إليه تابعًا؛ لكنّكم إذا كنتم تريدون أن تتجنّبوا، بسبب من ذلك، ألغاز الطّبيعة هذه، فإنكم ستجدون أنفسكم مرغمين على أن تتجنّبوا كثيرًا من الخصائص التّأليفيّة الأساسيّة (القوى الأساسيّة) التي لا يمكن أن تفهموها بشكل أفضل، بل إنّ إمكان التغيّر بعامّة، نفسه، سيكون عقبة أمامكم. لأنكم إن لم تجدوا بالتّجربة أنّه متحقّق، لن يمكنكم أن تتخيلوا قبليًّا كيف يكون مثل ذلك التّعاقب المستمرّ للكون والعدم ممكنًا.

على أيّ حال، حتّى حين يسلّم للحريّة بقدرة مُجاوِزة على أن تبدأ تغيّراتِ العالم، فإن هذه القدرة يجب على الأقلّ أن لا تكون إلّا خارج العالم (على الرّغم من أنّ ذلك يبقى ادعاءً جريئًا، هو: التّسليم، خارج مجموع كلّ الحدوس الممكنة، بموضوع آخر أيضًا، لا يمكن أن يعطى في أيّ إدراك ممكن). لكنْ، في العالم نفسه ليس من المسموح قطّ لأحد أن ينسب مثل هذه القدرة إلى الجواهر، لأن ترابط الظّاهرات التي يُعيّن بعضها بعضًا وفقًا لقوانين كلّيّة، والتّرابط الذي يسمّى طبيعة، سيتبخّر عندها في جزء كبير منه وتتبخّر معه علاقة الحقيقة الأمبيريّة التي تميّز التّجربة في الحكم. ذلك أنّه مع مثل هذه القدرة للحريّة المتفلّتة من كلّ القوانين لا يمكن أن نفكّر قطّ الطّبيعة لأن قوانين هذه الأخيرة ستكون متغيّرة باستمرار بتأثير تلك الحريّة، ولأن لعبة الظّاهرات، التي تكون بتوافقها مع مجرّد الطّبيعة منتظمة ووحيدة الشّكل، ستصبح من جراء ذلك مخلخلة ومتفككة.

رابع تنازع

قضيّة

إلى العالم ينتمي شيء ما هو، بوصفه جزءًا منه أو بوصفه علّة له، كائن ضروريّ إطلاقًا.

تدليل

العالم الحسّي يتضمّن، بوصفه مجمل الظّاهرات، سلسلة من التغيّرات معًا. إذ من دون هذه السّلسلة لن نعطى حتّى تصوّر تسلسل الزّمان بوصفه شرط إمكان العالم الحسّي268. بل، إن كلّ تغيّر يخضع لشرطه الذي يسبقه بالزّمان والذي بموجبه يكون ضروريًّا. والحال، إنّ كلّ مشروط معطى يفترض بالنّظر إلى وجوده سلسلة كاملة من الشّروط وصولًا إلى اللّامشروط بالمطلق الذي وحده ضروريّ بالمطلق. يجب إذن أن يوجد شيء ما ضروريّ بالمطلق إذا ما وجد تغيّر كنتيجة له. لكن هذا الضروريّ سينتمي بدوره إلى العالم الحسّي. ذلك أنّه لو افترضناه خارج العالم الحسّي لكانت سلسلة تغيّرات العالم تستمدّ منه بَدْأَها من دون أن تكون تلك العلة الضروريّة منتمية إلى العالم الحسّي. والحال، إنّ ذلك ممتنع. إذ بما أن بدء تسلسل في الزّمان لا يمكن أن يتعين إلّا بما يسبقه في الزّمان، فإن الشّرط الأسمى لبدء سلسلة من التغيّرات يجب أن يوجد في الزّمان حيث لم تكن تلك السّلسلة قد وجدت بعد. (لأن البدء هو وجود يسبقه زمان لم يكن فيه الشّيء، الذي بدأ، قد وجد بعد) فسببيّة السّبب الضروريّ للتغيّرات، وبالتّالي السّبب نفسه، ينتميان إذن إلى الزّمان، وبالتّالي إلى الظّاهرة (التي فيها فقط يكون الزّمان ممكنًا بوصفه صورتها). لا يمكن إذن أن نفكّر السّببيّة بمعزل عن العالم الحسّي، أعني عن مجموع الظّاهرات كلّها. ثمّة إذًا في العالم نفسه ما هو ضروريّ بالمطلق (سواء كان ذلك سلسلة العالم بأسرها أو جزءًا من تلك السّلسلة).

للمُثُل المجاوِزة

نقيض القضيّة

لا يوجد في أيّ محلّ أيّ جوهر ضروريّ إطلاقًا، لا في العالم ولا خارج العالم، بوصفه علّة له.

تدليل

على افتراض أن العالم نفسه جوهر ضروريّ أو أن فيه كائنًا ضروريًّا؛ فإمّا أن يكون هناك في سلسلة التغيّرات بدء ضروريّ بالمطلق، أعني من دون علّة، وهذا ما يناقض القانون الدّينامي لتعيّن الظّاهرات كلّها في الزّمان؛ وإمّا أن تكون السّلسلة نفسها من دون أيّ بدء وتكون على الرّغم من كونها عرضيّة ومشروطة في جميع أجزائها، ضروريّة بالمطلق وغير مشروطة في الكلّ، وهذا ما يتناقض ذاتيًا لأن وجود مجموع لا يمكن أن يكون ضروريًّا حين لا يكون حتّى ولا جزء واحد من أجزائه يتمتّع بوجود ضروريّ فيّاه.

وعلى العكس، على افتراض أن ثمّة خارج العالم علة للعالم ضروريّة بالمطلق، فإن هذه العلّة، بوصفها الطّرف الأعلى في سلسلة أسباب تغيّرات العالم، ستبدأ أولًا وجودَ هذه التغيّرات وسلسلتها269. إلّا أنها ستبدأ عندها بالفعل، وستكون سببيّتها مندرجة في الزّمان وبالتّالي في مجمل الظّاهرات أي في العالم. وعنه ينتج أن العلّة نفسها لن تكون خارج العالم؛ وهذا ما يناقض الافتراض. ليس ثمّة إذًا في العالم ولا خارج العالم (وباقتران سببيّ معه) أي وجود ضروريّ بالمطلق.

ملاحظة على

I- على القضيّة

كي أثبت وجود كائن ضروريّ، عليَّ أن لا استخدم هنا إلّا الاستدلال الكوسْمُلُجي الذي يرتفع من المشروط في الظّاهرة إلى اللّامشروط في الأفهوم، ناظرًا إلى هذا اللّامشروط بمثابة الشّرط الضروريّ للجملة المطلقة للسلسلة. أمّا محاولة التّدليل بمجرّد مِثال الجوهر الأسمى بعامّة، فينتمي إلى مبدأ آخر للعقل، ويجب عرضه على حدة.

والحال، إنّ الاستدلال الكوسْمُلُجي المحض لا يمكن أن يثبت وجود كائن ضروريّ، إلّا بتركه سؤال: هل هذا الكائن هو العالم نفسه أم هل هو شيء متميّز منه؟: سؤالًا غير محسوم. ذلك أنّه كي نجد وسيلة لحلّه يلزمنا مبادئ ليست كوسْمُلُجية ولا توجد في سلسلة الظّاهرات، ويلزمنا أفاهيم عن كائنات عرضيّة بعامّة، (ينظر إليها فقط كمواضيع للفاهمة) ومبدأ يقرنها بكائن ضروريّ بمجرّد أفاهيم. والحال، إنّ كلّ ذلك يدخل في فلسفة مُتَجاوِزة لا مجال لها هنا.

لكن، ما إن يبدأ المرء باتّباع الاستدلال الكوسْمُلُجي متّخذًا، كأساس، سلسلة الظّاهرات والتّراجع في هذه السّلسلة وفقًا للقوانين الأمبيريّة في السّببيّة حتّى لا يعود بوسعه تركه فجأة للانتقال إلى ما لا يشكل قطّ جزءًا من السّلسلة كطرف فيها. ذلك أنّه حتّى يصلح شيء ما كشرط، يجب أن يؤخذ بنفس المعنى الذي به تؤخذ العلاقة بين المشروط وشرطه في السّلسلة التي تؤدي إلى ذلك الشّرط الأسمى بتقدّم متّصل. لكن، إذا كانت هذه العلاقة حسّية وتنتمي إلى الاستعمال الأمبيريّ الممكن للفاهمة، لن يمكن للشّرط أو للعلة الأسمى أن تقفل التّراجع إلّا وفقًا لقوانين الحساسية، وبالتّالي إلّا بوصفها جزءًا من تسلسل الزّمان، وسيكون على الكائن الضروريّ أن يعدّ بمثابة الطّرف الأعلى في سلسلة العالم.

ويكون، على كلّ حال، قد اتّخذ حرّيته بالقيام بمثل هذه القفزة (القفز إلى جنس آخر) لأنّه استنتج من التغيّرات في

العالم عرضيّتها الأمپيريّة، أعني تبعيّتها للأسباب المعينة أمپيريًا، وحصل على سلسلة صاعدة من الشّروط الأمپيريّة، وكان ذلك صحيحًا صحة كلّيّة. لكن، بما أنّه لم يكن بإمكانه أن يعثر على بدء أول ولا على طرف أسمى كان يترك فجأة أفهوم العرضيّة الأمپيريّ ويتّخذ المقولة المحضة؛ وكانت هذه تعطيه سلسلة محض معقولة يستند كمالها إلى وجود علة ضروريّة بالمطلق متحرّرة أيضًا – من حيث لم تعد مرتبطة بأيّ شروط حسّية – من شرط الزّمان الذي يريد أن تبدأ سببيّتها به. لكنّ هذه الطّريقة في التّصرف هي غير مشروعة البتّة، كما يمكن أن يُستدلّ على ذلك مما سيأتي.

العَرَضي، بالمعنى المحض للمقولة، هو ما ضدّه النّقيض ممكن. والحال، إنّه لا يمكن للمرء أن يستدلّ من العرضيّة الأمپيريّة على العرضيّة العقليّة. وما هو متغيّر هو ما ضدّه (ضد حاله) متحقّق في زمن آخر، وبالتّالي أيضًا ممكن، فهو ليس إذن الضّدّ النّقيض للحال السّابقة؛ وكان يجب كي نحصل على النّقيض، أن يكون من الممكن لنقيض الحال السّابقة أن يحل محلّها في الوقت عينه الذي كانت فيه. وهذا ما لا يمكن استنتاجه قطّ من التغيّر. فجسم كان في حركة تساوي «أ» ينتقل إلى السّكون ويساوي «لا أ»، والحال، إنّه لا يمكن قطّ أن نستنتج، من كون حال مضادّة للحال «أ» تعقب «أ»، أن ضدّها النّقيض ممكن، وبالتّالي أن «أ» عرضيّة؛ لأنّه يلزم من أجل ذلك أنّ يكون بإمكان السّكون أن يحل محل الحركة في الوقت عينه الذي كانت فيه. والحال، إنّ كلّ ما نعلمه هو أنّ السّكون قد كان متحقّقًا في الزّمن اللّاحق وبالتّالي ممكنًا أيضًا. لكن الحركة في زمن، والسّكون في زمن آخر، ليسا متضادّين تناقضيًا. فتعاقب التّعيّنات المتضادة، أعني التغيّر، لا يثبت قطّ العرضيّة وفقًا لأفاهيم الفاهمة المحضة ولا يمكن أن يؤدّي بالتّالي وفقًا للأفاهيم الفاهميّة المحضة إلى وجود كائن ضروريّ. والتغيّر لا يُثبت إلّا العرضيّة الأمپيريّة؛ أعني إنّ الحال المستجدة وفقًا لقانون السّببيّة لا يمكن قطّ أن تحصل هي لِيّاها من دون سبب ينتمي إلى الزّمن السّابق. لكن، على هذا النّحو، على السّبب، إن نظرنا إليه كضروريّ بالمطلق، أن يوجد في الزّمان ويشكّل جزءًا من سلسلة الظّاهرات.

رابع نقيضة

II – على نقيض القضيّة

إذا كنّا نظنّ بصعودنا في سلسلة الظّاهرات أنّنا نصادف صعوبات ضدّ وجود علّة أسمى ضروريّة بالمطلق، فإنّ هذه الصّعوبات يجب أن لا تتأسّس هي الأخرى على مجرّد أفاهيم عن الوجود الضروريّ لشيء بعامّة، ويجب بالتّالي أن لا تكون أنطولجية. بل يجب أن تنتج عن الاقتران السّببيّ مع سلسلة الظّاهرات اقترانًا يرغمنا على التّسليم بشرط هو بدوره غير مشروط، وأن تكون بالتّالي كوسملجية ومستنتجة وفقًا لقوانين أمپيريّة. يجب علينا أن نتبيّن إذن أنّ ذلك الصعود في سلسلة الأسباب (في العالم الحسّي) لا يمكنه قطّ التوقّف عند شرط لامشروط أمپيريًا، وأنّ الدّليل الكوسْمُلُجي الذي نستمدّه من عرضيّة أحوال العالم بفضل تغيّراته، سينقلب ضد افتراض سبب أول بادئ للسلسلة بالمطلق.

لكن، يبرز من هذه النّقيضة تضارب مدهش: فالدليل نفسه الذي كنا نستدل منه في القضيّة على وجود جوهر أصل نستدلّ منه في نقيض القضيّة على لا وجوده، وذلك بالدقّة نفسها. كنّا نقول في البدء: ثمّة كائن ضروريّ، لأن كلّ الزّمن الماضي يتضمّن سلسلة كلّ الشّروط، وبالتّالي أيضًا اللّامشروط (الضروريّ). ونقول الآن ليس ثمّة من كائن ضروريّ وبالضّبط لأن كلّ الزّمن المنصرم ينطوي على سلسلة جميع الشّروط (التي هي بالتّالي بأسرها مشروطة بدورها). وإليكم سبب هذا التّضارب: الدليل الأوّل لا ينظر إلّا إلى الجملة المطلقة لسلسلة الشّروط التي يعين واحدها الآخر في الزّمان، ويستلزم بذلك شيئًا غير مشروط وضروريًا. أمّا الثّاني، فينظر على العكس إلى عرضيّة كلّ ما هو متعيّن في تسلسل الزّمان (لأنّه قبل كلّ طرف متعيّن، ثمّة زمن يجب على الشّرط نفسه فيه أن يكون بدوره متعينًا كمشروط) وذاك ما يذهب تمامًا بكلّ لامشروط وبكلّ ضرورة مطلقة. إلا أنّ الحجاج في الحالتّين مطابق تمامًا للعقل البشريّ

العامي الذي يحصل معه غالبًا أن يدخل في تضارب مع ذاته عندما ينظر إلى موضوعه من وجهتيْ نظر مختلفتين. وقد نظر السّيد دوميران إلى النّزاع النّاشب بين فلكيين مشهورين جرّاء صعوبة مماثلة في اختيار وجهة النّظر، نظر إليه بوصفه ظاهرة مثيرة للاهتمام إلى حد أنّه خصص لها كتابًا مستقلًا. كان الواحد يقول: القمر يدور حول محوره لأنّه يدير دائمًا نفس الوجه للأرض؛ وكان الآخر يقول، القمر لا يدور حول محوره بالضّبط لأنّه يدير دائمًا الوجه نفسه للأرض؛ وكان الاستنتاجان صحيحين بحسب ما إذا اخترنا هذه الوجهة أو تلك لدراسة حركة القمر.

249 أكتب قَضيّات، نسبة إلى قضيّة بإزاء Thetik عن اليونانية (θετικός)؛ ونقضيّات، اشتقاقًا من نقضيّ، بإزاء Antithetik (αντιθετικές) (م. و.).

250 thesis cum antithesi.

251 Nomothetik = ما يتعلق بقضايا النّاموس، أي القانون (الشّرع) ئ م. و).

252 Experimentalphilosophie.

253 – أي المكان (م. و.).

254 – يمكننا أن نحدس «كمًّا» غير متعيّن بمثابة «كلٍّ» عندما يكون متضَمَّنًا في حدود من دون أن يكون بنا حاجة إلى بناء جملته بقياسها، أعني بالتأليف المتعاقب لأجزائه. ذلك أنّ الحدود تعيّن سلفا التّمام لأنها تستبعد كلّ كميّة أخرى.

255 – ليس أفهوم «الجملة» في هذه الحالة سوى تصوّر التأليف النّاجز لأجزائه؛ إذ لما كان لا يمكننا أن نستمدّ الأفهوم من حدس الكلّ لأنّه ممتنع هنا، فإنّه لا يمكننا معرفته، حتّى بالفكرة، إلا بتأليف الأجزاء مدفوعة حتى إنجاز اللامتناهي.

256 – يعلّق كنط الدّليل على تناهي المكان بالدليل على تناهي الزمان استنادًا إلى تصوّره للّاتناهي بوصفه تأليفًا لا ينتهي، وهو التصوّر الوحيد المشروع كما سيبيّن في الملاحظة على أوّل نقيضة، لأنّ لا حدسَ معطى يحدس اللامتناهي (م. و.).

257 – المكان هو مجرّد صورة الحدس الخارجي (هو حدس صوري) وليس موضوعًا متحقّقًا يمكن أن يحدس خارجًا. وليس المكان، تحت اسم المكان المطلق، وقبل كلّ الأشياء التي تعيّنه (تملأه أو تحدّه)، أو التي، بالأحرى، تعطي حدسًا أمپيريًا وفقًا لصورته، ليس سوى مجرّد إمكان للظّاهرات الخارجيّة من حيث يمكنها إمّا أن توجد فيّاها وإمّا أن تضاف إلى ظاهرات أخرى. إذًا، ليس الحدس الأمپيري مركّبًا من الظّاهرات ومن المكان (من الإدراك ومن الحدس الفارغ)، والواحد منهما ليس مُتضايِف الآخر في التأليف، بل هما مربوطان في حدس أمپيري واحد بعينه كصورة ومادّة. فإن شئنا أن نضع واحدهما خارج الآخر (المكان خارج الظّاهرات جميعها) سينتج عن ذلك كلّ ضروب التعيّنات الفارغة من الحدس الخارجي التي ليست إدراكات ممكنة؛ وعليه، ستكون حركة العالم أو سكونه في مكان فارغ، مثلًا، تعيّنًا لعلاقة العالم والمكان لا يمكن أن يُدرَك قطّ، وتعيّنًا محمولًا من ثمّ على مجرّد أيسٍ فكريّ.

258 – ويتضمّن بذلك مجموعًا (من وحدة معطاة) أكبر من أيّ عدد؛ وذاك هو المفهوم الرّياضي للاتناهي.

259 – من السّهل فهم ما نريد قوله بهذا: المكان الفارغ من حيث تحدّه الظّاهرات، ومن ثمّ المكان الذي، ضمن

العالم، لا يتناقض على الأقلّ مع المبادئ المجاوِزة، والذي يمكن بالتالي التسليم به بالنّظر إليها (من دون أن نزعم بذلك إمكانه).

260 مثنّى ليْس = لاشيء (م. و.).

261 Zusammensetzun.

262 Komposition.

263 - molecularum

264 totum substantiale phaenomenon..

265 التصرّف بحريّة يعني التصرّف بدافع ذاتي (بتلقائيّة)، ممّا يرتّب مسؤوليّة الفعل على الفاعل من دون إكراه (تلقٍّ) خارجي (م. و.).

266 استعارة من قولة أبي موسى الأشعري للجبّائي: «وقف حمار الشيخ في العقبة» بإزاء eigentlich Stein des Anstosses (م. و.).

267 – نقلًا عن الغزالي وابن رشد، بإزاء Physiokratie= مذهب القائلين بحكم الطبيعة، وهو مذهب الرّواقيين؛ ولعلّ كنط يشير هنا إلى ما يعرف عن اسبينوزا وليبنتس (م. و.).

268 الزمان، بوصفه الشّرط الضروري لإمكان التغيّرات موضوعيّا، يتقدّم على هذه التغيّرات، هذا صحيح؛ إلّا أنّ هذا التصوّر، شأنّه شأن كلّ تصوّر آخر، لا يُعطى، ذاتيّا وفي تحقّق الوعي، إلّا بمناسبة الإدراكات.

269 – يؤخذ لفظ بَدَأ بمعنيين: الأول متعدٍّ ويعني أن السّبب يبدأ (infit) سلسلة من الأحداث بوصفها نتيجة له؛ والثاني لازم ويعني أن السّببيّة تبدأ (fit) في السّبب نفسه. وهنا أستَدِلُّ من المعنى الأوّل على الثاني.

نُمسك الآن بكلّ اللعبة الجدليّة للمُثُل الكوسْمُلُجية التي لا يُرتجى قطّ أن يُعطى لها موضوع يتناسب معها في أيّ تجربة ممكنة ولا حتّى أنْ يفكّرها العقل بالانسجام مع القوانين العامّة للتّجربة. وهي، مع ذلك، ليست مفكَّرة اعتباطًا بل، إنَّ العقل يُساق إليها بالضّرورة أثناء التقدّم المتّصل للتأليف الأمپيريّ حين يريد أنْ يُحرِّر من كلّ شرط ما لا يمكن أن يتعين وفقًا لقواعد التّجربة إلّا بصورة مشروطة، وأنْ يضمّه في جملته اللّامشروطة. وهذه المزاعم المماحكة هي أيضًا محاولات لحلّ أربع مشكلات طبيعيّة وحتمية للعقل؛ ولا يمكن أنْ يكون هناك إلّا هذا العدد لا أكثر ولا أقل، لأنّه ليس هناك عدد أكبر من سلاسل الافتراضات التّأليفيّة التي تحدّ قبليًّا التّأليف الأمپيريّ.

ومن أجل أنْ نعرض الادّعاءات البرّاقة للعقل الذي يوسّع مجاله أبعد من كلّ حدود التّجربة، لجأنا إلى مجرّد صيغ جافّة تتضمّن فقط مبدأ متطلّباته المشروعة؛ وقد نزعنا عنها، كما يليق بالفلسفة المجاوِزة، كلّ أمپيريّ على الرّغم من أنّ المزاعم العقليّة لا يمكن أنْ تَسْطع بكلّ بريقها إلّا بالربط مع هذا الأمپيريّ. لكنْ، في هذا التّطبيق، وفي هذا التّوسّع المتقدّم لاستعمال العمل، إذْ ينطلق من حقل التّجارب ويرتفع رويدًا رويدًا نحو تلك المثُل السّامية، تُظْهر الفلسفة كرامةً كانت، لو استطاعت فقط أنْ تدعم مزاعمها، ستخوّلها أن تخلّف وراءها بعيدًا كلّ العلوم الإنسانية الأخرى، لأنّها تَعِدُ بإعطائنا أساسًا لأعظم آمالنا، وأنوارًا حول الغايات الأخيرة التي يجب أن تتوحّد فيها، في النّهاية، جهود العقل كلّها. فالأسئلة: هل للعالم بداية، وهل لامْتِداده حدٌّ في المكان؛ وهل يوجد في محلّ ما، وفي الذات المفكّر ربّما وحدة غير منقسمة وخالدة، أمْ إنّه لا يوجد سوى المنقسم والفاني؛ وهل أنا حرّ في أفْعالي أمْ إنّني شأني شأن سائر الكائنات، مسيَرٌ بخيط الطّبيعة والقَدَر؛ وأخيرًا، هل يوجد للعالم علّة سامية أمْ إنّ أشياء الطّبيعة ونظامها تشكّل الموضوع الأخير الذي يجب أنْ نتوقّف عنده في كلّ تأمّلاتنا؟ تلك هي الأسئلة التي يضحّي الرّياضي بكلِّ عِلمه من أجل حلِّها، لأن علمه لا يمكن أنْ يُرضيه بالنّظر إلى أسمى غايات البشريّة وأكثرها إلحاحًا. بل إنّ الكرامة الخاصّة بالرياضة (وهي فخر العقل البشريّ) تستند إلى أنّها: إذْ تزود العقل بخيط يسمح له بالولوج إلى الطّبيعة، من حيث الكبر ومن حيث الصّغر، وفقًا للنسق والانتظام اللذين يسودانها، وكذلك وفقًا للوحدة المدهشة للقوى التي تحركها، أبعد بكثير مما تتوقّع الفلسفة التي تبني على التّجربة العاميّة: تحفّز وتشجع بذلك استعمال العقل فيما يتخطى كلّ تجربة، وتُمِدّ الحكمة270، التي تهتمّ بهذه الأبحاث، بأفضل الموادّ من أجل أن تسند أبحاثها إلى حدوس ملائمة بقدر ما يسمح قوامها.

لكنّ العقل، لسوء حظّ الاعتبار (وربما لحسن حظّ مَقصد الإنسان العمليّ)، يرى نفسه وسط أعظم آماله مُحْرَجًا في زحْمة الحجج والحجج المضادّة، بحيث لا يمكنه بسبب من كرامته كما بدافع من أمنه، لا أن يتراجع القهقرى وينظر بلا مبالاة إلى ذلك النّزاع كلُعبة، ولا أنْ يأمر، ببساطة، بالسّلام لأن موضوع النّزاع مهم جدًا، فلا يبقى له سوى أنْ يتفكّر حول أصل هذا التّخبّط في العقل نفسه ليرى ما إذا لم يكن مجرّد سوء الفهم هو السّبب في ذلك، وما إذا كانت تلك الدّعاوى المتعجرفة من هذا الطّرف أو ذاك تتساقط، بعد إيضاح سوء الفهم، فيحلّ محلّها حكم العقل الهادئ والدائم على الفاهمة والحواسّ.

ونَوَدُّ أنْ نؤجّل هذا الإيضاح الأساسيّ قليلًا بعدُ، لنتساءل أوّلًا: إلى أيّة جهة كنا نفضّل أن نميل عفوًا فيما لو كنا مرغمين على الانحياز؟ وبما أنّنا في هذه الحالة لا نطلب النّصح من المحكّ المنطقيّ للحقيقة، بل فقط من مصلحتنا، فإنّ هذا البحث، على الرّغم من أنّه لا يقرّر شيئًا بالنّظر إلى الحقّ المتنازع بين الفريقين؛ يتمتّع على الأقلّ بأفضلية أنّه يجعلنا نفهم لماذا يميل أولئك الذين يشاركون في هذا النّزاع إلى جهة دون أخرى من دون أنْ تدفعهم إلى ذلك معرفة أعلى

بالموضوع. ويتمتّع أيضًا بأفْضلية أنّه يشرح لنا أشياء أخرى أيضًا، وعلى سبيل المثل، حماس أحد الفريقين اللّاهب وزعم الفريق الآخر البارد، ولماذا يصفّقون بحُبور للأوّل، في حين يتحاملون بلا هوادة على الثّاني.

لكن، في هذه المحاكمة الأوّلية ما يعيّن وجهة النّظر التي بناء عليها وحدها يمكن أنْ نقوم، بتعمّق، بمقارنة المبادئ التي ينطلق منها الفريقان. فمن الملاحظ أنّ بين مزاعم نقيض القضيّة وحدة شكل كاملة لنمط التّفكير، ووحدة تامّة في الشّعار؛ أعني، إنّ مبدأ الأمپيريّة المحضة يُستخدم فيها لا في تفسير الظّاهرات في العالم وحسب، بل أيضًا في حلّ المُثُل المجاوِزة عن كلّ العالم نفسه. وبالمقابل فإن مزاعم القضيّة تتأسّس على مبادئ عقليّة بالإضافة إلى نمط التّفسير الأمپيريّ المستخدم ضمن سلسلة الظّاهرات، وبهذا المعنى فإن الشّعار ليس بسيطًا. ولسوف أطلق عليه وفقًا للعلامة التي تميّزه أصلًا، اسم دُغْمائيّة العقل المحض.

نجد إذن لجهة الدّغْمائيّة في تعيين مُثُل العقل الكوسْمُلُجية، أيْ لجهة القضيّة:

أولًا: مصلحة عمليّة ما، يشارك فيها بطبداية، وأن يكون ذاتي المفكّر من طبيعة بسيطة ومن ثمّ غير فاسدة، وأنْ يكون في الوقت عينه حرًّا في أفعاله الإراديّة وعاليًا على إلزام الطّبيعة، وأنْ يصدر أخيرًا كامل نظام الأشياء التي تشكّل العالم عن جوهر أوّل منه يستمدّ كلّ شيء وحدته واقترانه الغائي؛ فتلك هي حجارة الأساس للأخلاق والدّين؛ في حين أنّ نقيض القضيّة يسلبنا، أو على الأقلّ يبدو أنّه يسلبنا، كلّ هذه المرتكزات.

ثانيًا: ونجد من هذه الجهة أيضًا مصلحة اعتباريّة للعقل. ذلك أنّنا عندما نسلّم بالمُثُل المجاوِزة ونستعملها على هذا النّحو، يمكن لنا أن نضمّ على نحو قبليّ تمامًا كلّ سلسلة الشّروط، وأنْ نفهم اشتقاق المشروط لأنّنا ننطلق من اللّامشروط. والحال، إنّ هذا لا يُعطى لنا في نقيض القضيّة، وإنّ ما يُنَغِّص على النّقيض هو أنْ لا يقدر العقل فيه أنْ يقدّم، عن السّؤال الذي يدور على شروط تأليفيّة، أيّ جواب يُعفينا من التّساؤل بلا توقّف ودائمًا إلى أبعد. فوفقًا له، يجب الارتفاع من بدء معطى إلى بدء أعلى، وكلّ جزء يؤدي إلى جزء أصغر أيضًا، ولكل حادث أبدًا حادث آخر أرفع منه كسبب، وشروط الوجود بعامّة تستند بدورها أبدًا إلى شروط أخرى من دون أنْ تجد قطّ قاعدة أو مسندًا لا مشروطًا في شيء قائم بذاته كجوهرٍ أصل.

ثالثًا: ولهذا الجانب أيضًا ميزته الشّعبيّة التي ليست بالتّأكيد أدنى حسناته. فالفاهمة العاميّة لا تجد أيّ صعوبة في إنكار البدء اللّامشروط لكلّ تأليف؛ لأنّها معتادة على الهبوط إلى النّتائج أكثر من الصّعود إلى المبادئ؛ وأفاهيم الأوّل بالمطلق (الذي لا تنشغل قطّ بإمكانه) تُريحها وتزوّدها في الوقت عينه بموقع صلب يمكن أنْ تربط به الخيْط الذي يوجّه خُطاها، في حين أنّها لا تجد أي ارتياح في الصّعود من دون توقّف من المشروط إلى الشّرط حيث تخطو أبدًا في الهواء.

ونجد، بدايةً، لجهة الأمپيريّة في تعيين المُثُل الكوسْمُلُجية، أي لجهة نقيض القضيّة، أنْ لا مصلحة عمليّة تصدر عن مبادئ العقل المحضة كتلك التي تنطوي عليها الأخلاق والدّين، بل يبدو بالأحرى أنّ الأمپيريّة الخالصة تنزع عنهما كلّ قوّة وكلّ تأثير. فإذا لم يكن ثمّة جوهر أصل متميّز من العالم، وإذا كان العالم من دون بداية وبالتّالي من دون خالق، وإذا لم تكن إرادتنا حرّة، وإذا كانت النّفس كالمادّة منقسمة وفاسدة، فإن المُثُل الخلقيّة نفسها ستفقد هي ومبادئها كلّ صدقيّة؛ وستندثر هي والمُثُل المجاوِزة التي تشكل مساندها النّظريّة.

وبالمقابل تُزوّد الأمپيريّة مصلحة العقل الاعتباريّة بمنافع جذّابة للغاية، وتتخطّى كثيرًا تلك التي قد يَعِد بها تعليم المُثُل العقليّة الدّغْمائي. فوفقًا للأمپيريّة، تبقى الفاهمة دائمًا في ميدانها الخاصّ، أعني في حقل التّجارب الممكنة وحسب، فيمكنها أن تبحث عن قوانينها لتوسّع بوساطتها إلى ما لا نهاية معرفتَها الموثوقة والمفهومة؛ ويمكن لها هنا، ويجب

عليها، أن تقدّم الموضوع للحدس فيّاه كما في علاقاته، أو على الأقلّ في أفاهيم يمكن لخَيْلها دائمًا أن يُعطى بوضوح وتميّز في حدوس مماثلة معطاة؛ وليس بها حاجة إلى مغادرة سلسلة النّظام الطّبيعي، كي تتعلّق بالمثُل التي لا تعرف مواضيعها، لأنّ هذه المثُل لا يمكن أنْ تعطى قطّ بما هي أشياء فكرية؛ بل أيضًا ليس من المسموح لها [للفاهمة] أنْ تكفّ عن انشغالها وأن تنتقل، بحجّة أنّها قد وصلت إلى النّهاية، إلى مجال العقل المثّال271، وأنْ ترتفع إلى أفاهيم مُتَجاوِزة حيث لا يعود بها حاجة لا إلى الملاحظة ولا إلى متابعة أبحاثها تبعًا لقوانين الطّبيعة، بل حيث لا يبقى عليها سوى أن تفكّر وتخترع متيقنة من أنّ وقائع الطّبيعة لن تناقضها قطّ لأنّها لن تكون مقيّدة بشهادتها، بل سيكون لها، على العكس، الحقّ بأن تتجاوزها، بل أن تُخضعها لسلطة أعلى، أعني لسلطة العقل المحض.

وعليه، لا يسمح الأمپيريّ قطّ بعَدِّ أيّ مرحلة من مراحل الطّبيعة بمثابة المرحلة الأولى بالمطلق، ولا بعَدِّ أيّ حدٍّ مفروض على نظره في امتداد الطّبيعة بمثابة الحدّ الأقصى. ولا يسمح أيضًا بالانتقال من مواضيع الطّبيعة التي يمكنه أن يحلها بالمشاهدة وبالرياضيّات، وأن يعيّنها تأليفيًّا في الحدس (بالانتقال مما هو ممتدّ) إلى تلك التي لا يمكن لا للحسّ ولا للمخيّلة أن يعرضاها قطّ عيانًا (إلى البسيط). ولا يسمح كذلك بأن نتّخذ كأساس، وحتّى في الطّبيعة، القدرة على التّصرّف بمعزل عن قوانين الطّبيعة (الحريّة) وأن نختزل بذلك مهمّة الفاهمة التي هي البحث عن نشوء الظّاهرات بالاهتداء بالقواعد الضروريّة. ولا يسمح أخيرًا بأن نبحث خارج الطّبيعة عن علّة أيّ شيء (عن الجوهر الأصل) لأنّنا لا نعرف شيئًا أكثر من الطّبيعة كونها الشّيء الوحيد الذي يمكن أنْ يزوّدنا بمواضيع ويُعْلِمنا بقوانينها.

وفي الحقيقة، لو لم يكن للفيلسوف الأمپيريّ من قصد آخر من نقيض القضيّة سوى أنْ يَهْتِك الفُضول المعلن والادّعاء اللذين للعقل الذي يجهل مقصده الحقيقيّة، ويتبجّح برئْياهيبة خاطر كلّ إنسان سليم النيّة إذا فهم مصلحته الحقيقية. فأنْ يكون للعالم بداية، وأن يكون ذاتي المفكّر من طبيعة بسيطة ومن ثمّ غير فاسدة، وأنْ يكون في الوقت عينه حرًّا في أفعاله الإراديّة وعاليًا على إلزام الطّبيعة، وأنْ يصدر أخيرًا كامل نظام الأشياء التي تشكّل العالم عن جوهر أوّل منه يستمدّ كلّ شيء وحدته واقترانه الغائي؛ فتلك هي حجارة الأساس للأخلاق والدّين؛ في حين أنّ نقيض القضيّة يسلبنا، أو على الأقلّ يبدو أنّه يسلبنا، كلّ هذه المرتكزات.

ثانيًا: ونجد من هذه الجهة أيضًا مصلحة اعتباريّة للعقل. ذلك أنّنا عندما نسلّم بالمثُل المجاوِزة ونستعملها على هذا النّحو، يمكن لنا أن نضمّ على نحو قبليّ تمامًا كلّ سلسلة الشّروط، وأنْ نفهم اشتقاق المشروط لأنّنا ننطلق من اللّامشروط. والحال، إنّ هذا لا يُعطى لنا في نقيض القضيّة، وإنّ ما يُنَغِّص على النّقيض هو أنْ لا يقدر العقل فيه أنْ يقدّم، عن السّؤال الذي يدور على شروط تأليفيّة، أيّ جواب يُعفينا من التّساؤل بلا توقّف ودائمًا إلى أبعد. فوفقًا له، يجب الارتفاع من بدء معطى إلى بدء أعلى، وكلّ جزء يؤدي إلى جزء أصغر أيضًا، ولكل حادث أبدًا حادث آخر أرفع منه كسبب، وشروط الوجود بعامّة تستند بدورها أبدًا إلى شروط أخرى من دون أنْ تجد قطّ قاعدة أو مسندًا لا مشروطًا في شيء قائم بذاته كجوهرٍ أصل.

ثالثًا: ولهذا الجانب أيضًا ميزته الشّعبيّة التي ليست بالتّأكيد أدنى حسناته. فالفاهمة العاميّة لا تجد أيّ صعوبة في إنكار البدء اللّامشروط لكلّ تأليف؛ لأنّها معتادة على الهبوط إلى النّتائج أكثر من الصّعود إلى المبادئ؛ وأفاهيم الأوّل بالمطلق (الذي لا تنشغل قطّ بإمكانه) تُريحها وتزوّدها في الوقت عينه بموقع صلب يمكن أنْ تربط به الخيْط الذي يوجّه خُطاها، في حين أنّها لا تجد أي ارتياح في الصّعود من دون توقّف من المشروط إلى الشّرط حيث تخطو أبدًا في الهواء.

ونجد، بدايةً، لجهة الأمپيريّة في تعيين المثُل الكوسْمُلُجية، أي لجهة نقيض القضيّة، أنْ لا مصلحة عمليّة تصدر عن مبادئ العقل المحضة كتلك التي تنطوي عليها الأخلاق والدّين، بل يبدو بالأحرى أنّ الأمپيريّة الخالصة تنزع عنهما كلّ

قوّة وكلّ تأثير. فإذا لم يكن ثمّة جوهر أصل متميّز من العالم، وإذا كان العالم من دون بداية وبالتّالي من دون خالق، وإذا لم تكن إرادتنا حرّة، وإذا كانت النّفس كالمادّة منقسمة وفاسدة، فإن المثُل الخلقيّة نفسها ستفقد هي ومبادئها كلّ صدقيّة؛ وستندثر هي والمثُل المجاوِزة التي تشكل مساندها النّظريّة.

وبالمقابل تُزوّد الأمبيريّة مصلحة العقل الاعتباريّة بمنافع جذّابة للغاية، وتتخطّى كثيرًا تلك التي قد يَعِد بها تعليم المثُل العقليّة الدّغمائي. فوفقًا للأمبيريّة، تبقى الفاهمة دائمًا في ميدانها الخاصّ، أعني في حقل التّجارب الممكنة وحسب، فيمكنها أن تبحث عن قوانينها لتوسّع بوساطتها إلى ما لا نهاية معرفتَها الموثوقة والمفهومة؛ ويمكن لها هنا، ويجب عليها، أن تقدّم الموضوع للحدس فيّاه كما في علاقاته، أو على الأقلّ في أفاهيم يمكن لخَيْلها دائمًا أن يُعطى بوضوح وتميّز في حدوس مماثلة معطاة؛ وليس بها حاجة إلى مغادرة سلسلة النّظام الطّبيعي، كي تتعلّق بالمثُل التي لا تعرف مواضيعها، لأنّ هذه المثُل لا يمكن أنْ تعطى قطّ بما هي أشياء فكرية؛ بل أيضًا ليس من المسموح لها [للفاهمة] أنْ تكفّ عن انشغالها وأن تنتقل، بحجّة أنّها قد وصلت إلى النّهاية، إلى مجال العقل المثال271، وأنْ ترتفع إلى أفاهيم مُتَجاوِزة حيث لا يعود بها حاجة لا إلى الملاحظة ولا إلى متابعة أبحاثها تبعًا لقوانين الطّبيعة، بل حيث لا يبقى عليها سوى أن تفكّر وتخترع متيقنة من أنّ وقائع الطّبيعة لن تناقضها قطّ لأنّها لن تكون مقيّدة بشهادتها، بل سيكون لها، على العكس، الحقّ بأن تتجاوزها، بل أن تُخضعها لسلطة أعلى، أعني لسلطة العقل المحض.

وعليه، لا يسمح الأمبيريّ قطّ بعَدِّ أيّ مرحلة من مراحل الطّبيعة بمثابة المرحلة الأولى بالمطلق، ولا بعَدِّ أيّ حدٍّ مفروض على نظره في امتداد الطّبيعة بمثابة الحدّ الأقصى. ولا يسمح أيضًا بالانتقال من مواضيع الطّبيعة التي يمكنه أن يحلها بالمشاهدة وبالرياضيّات، وأن يعيّنها تأليفيًّا في الحدس (بالانتقال مما هو ممتدّ) إلى تلك التي لا يمكن لا للحسّ ولا للمخيّلة أن يعرضاها قطّ عيانًا (إلى البسيط). ولا يسمح كذلك بأن نتّخذ كأساس، وحتّى في الطّبيعة، القدرة على التّصرّف بمعزل عن قوانين الطّبيعة (الحريّة) وأن نختزل بذلك مهمّة الفاهمة التي هي البحث عن نشوء الظّاهرات بالاهتداء بالقواعد الضروريّة. ولا يسمح أخيرًا بأن نبحث خارج الطّبيعة عن علّة أيّ شيء (عن الجوهر الأصل) لأنّنا لا نعرف شيئًا أكثر من الطّبيعة كونها الشّيء الوحيد الذي يمكن أنْ يزوّدنا بمواضيع ويُعْلِمنا بقوانينها.

وفي الحقيقة، لو لم يكن للفيلسوف الأمبيريّ من قصد آخر من نقيض القضيّة سوى أنْ يَهْتِك الفُضول المعلن والادّعاء اللذين للعقل الذي يجهل مقصده الحقيقيّة، ويتبجّح برئْيانه وعلْمانه، حيث يتوقّف بالضّبط الرّئْيان والعلْمان، ويزعم أنّ ما لا صدقيّة له إلّا بالنّظر إلى المصلحة العمليّة هو بمثابة تشجيع للمصلحة الاعتباريّة، وذلك من أجل أنْ يقطع، ما إن يحلو له ذلك، خيط المباحث الفيزيائيّة بحجّة توسيع المعرفة ليربط هذا الخيط بالمثُل المجاوِزة التي لا تجعلنا نعرف أصلًا سوى أنّنا لا نَعْلم شيئًا؛ أقول لو كان الأمبيريّ يقتصر على ذلك لكان مبدأه شعارًا يوصينا بالاعتدال في الادّعاءات وبالتّحفّظ في المزاعم، ويدعونا في الوقت نفسه إلى أنْ نوسّع أكثر ما يمكن فاهمتنا بمساعدة المعلّم الوحيد الذي لدينا أصلًا، عنيت التّجربة. ذلك أنّه في هذه الحالة لن تُسحب منّا الافتراضات العقليّة والمعتقدات بصدد مصلحتنا العمليّة بل، فقط لن يمكننا أنْ نُدخلها تحت العنوان الطّنّان، علم العقل ورِئْيانه، لأن العلمان الاعتباري بخاصّة لا يمكن أنْ يطاول أيّ موضوع سوى موضوع التّجربة، فإذا ما تجاوزنا حدودها لن يكون للتأليف الذي يبحث عن معارف جديدة ومستقلّة عن التّجربة أيّ مرتكز من الحدْس يمكن أنْ يُمارس عليه.

لكن، إذا صارت الأمبيريّة نفسها دُغْمائيّة بالنّظر إلى المثُل (كما يحصل غالبًا) وإذا ما أنكرت بثقة كلّ ما هو فوق فلك معارفه الحدسية فإنّها ستقع بدورها في عيْب التّكبر الذي يُعاب بقدر ما يُلحِق بمصلحة العقل العمليّة من ضرر لا يُعوّض عنه.

وذاك هو التّضادّ بين الأبيقورية272 والأفلاطونية.

فكل واحدة منهما تقول أكثر مما تعلم. الأولى تشجع العلمان وتحفّزه إنّما على حساب المصلحة العمليّة؛ في حين أنّ الثّانية تقدّم، ولا شك، مبادئ ممتازة لهذه المصلحة، إلّا أنها بذلك بالذات، وبالنّظر إلى كلّ ما لا يُسمح لنا فيه إلّا بعلمان اعتباري، تغري العقل بالانجرار وراء التّفسيرات المثاليّة للظّاهرات الطّبيعيّة مهملًا بذلك البحث الفيزيائي.

أخيرًا، وفي ما يخصّ الأوان الثّالث الذي يُمكن أن يَرِد كخيار موقّت بين الفريقين المتنازعين، ثمّة شيء مذهل للغاية، هو أن الأمپيريّة لا تتمتّع بأيّ شعبيّة، على عكس ما قد نظنّ من أنّ على الفاهمة العاميّة أنْ تستعجل القبول بخطة تَعِدها بالاكتفاء بمعارف تجريبيّة وبترابطها وفقًا للعقل وحسب، في حين ترغمها الدّغمائيّة المجاوِزة على الارتفاع إلى أفاهيم تتخطى كثيرًا الرّئيان والقدرة العقليّة لدى أكثر الرّؤوس تمرسًا بالتّفكير. لكنّ ذلك بالضّبط هو ما يحفّز الفاهمة العاميّة. لأنّها ستجد نفسها بذلك في حال لا يمكن فيها لأعلم النّاس أنْ يتغلّب عليها. فإذا كانت هي لا تفهم شيئًا في ذلك، أو تفهم شيئًا يسيرًا، فإنّه لا يمكن لأحد على الأقلّ، أن يتبجّح بأنّه يفهم أكثر، وعلى الرّغم من أنّه لا يمكنها أنْ تقول، على الطّريقة المدرسيّة، بقدر ما يقول الآخرون، فإنّه يمكن لها مع ذلك أنّ تماحك أكثر بما لا يقاس. ذلك أنّها تهيم هنا وسط مجرّد مُثُل تثرثر بصددها إلى هذا الحد بالضّبط، لأنّنا لا نعلم عنها شيئًا، في حين أنّه يجب عليها في ما يتعلق بالبحث في الطّبيعة أن تظل صامتة، وأن تعترف بجهلها. فالاستخفاف والتّبجّح يناضلان إذن بقوّة لصالح هذه المبادئ. أضف، أنّه إذا كان من الصّعب على الفيلسوف أن يتّخذ، بمثابة مبدأ، ما لا يستطيع أن يُبيّنه لنفسه، أو حتّى أنْ يُدخِل أفاهيم لا يمكن لواقعها الموضوعيّ أن يُدرَك، فإنّ الأمر عاديّ جدًا عند الفاهمة العامية. وهي تريد موقعًا تنطلق منه بكلّ أمان، وصُعوبة فَهْم مثل هذا الافتراض نفسه لا يزعجها لأنّ تلك الصّعوبة لا تخطر على بالها قطّ (فهي لا تعلم ما معنى الفهم) لأنّها تحسب معرفةً ما يجعله الاستعمال المتواتر مألوفًا. أخيرًا تغيب لديها أيّ مصلحة اعتباريّة أمام المصلحة العمليّة، وتتخيّل أنها ترى وتعلم ما تدفعها مخاوفها أو آمالها إلى التّسليم أو الاعتقاد به. وهكذا تفقد أمپيريّة العقل المثّال المجاوِز273 تمامًا كلّ شعبيّة، ولا يُخشى، مهما كان مبلغ ما قد تتضمّن من ضررٍ يلحق بأسمى المبادئ العمليّة، من أنّ تخرج يومًا عن حدود المدارس، وتحظى في العالم بأدنى مرجعية أو بتأييد من السّواد الأعظم.

إن العقل البشريّ هو بطبعه مِعْماريّ، أعني إنّه ينظر إلى كلّ المعارف بوصفها منتمية إلى سستام ممكن، وأنّه لا يسمح بالتّالي بمبادئ غير تلك التي لا تمنع على الأقلّ معرفة تهدف إلى جمعها مع معارف أخرى في سستام ما. لكن قضايا نقيض القضيّة هي من النّوع الذي يجعل إنجاز بنيان المعارف ممتنعًا امتناعًا كليًا. فبموجبها يوجد أبدًا فوق حال من أحوال العالم، حال أخرى أقدم منها، وفي كلّ جزء أجزاء أخرى أبدًا منقسمة بدورها أيضًا، وقبل كلّ حادِثٍ حادِثٌ آخر قد أحدثه بدوره حادث آخر؛ وأخيرًا، في الوجود بعامّة، كلّ شيء مجرّد مشروط أبدًا من دون أنْ يمكننا تّعرف وجود أوّل لامشروط أيًّا كان. وبما أنّ نقيض القضيّة لا يسلّم قطّ بطرف أوّل ولا ببدء يمكن أنْ يصلح بالمطلق كأساس للبناء، فإن بنيانًا ناجزًا للمعرفة يمتنع إذن امتناعًا كليًا مع مثل هذه الافتراضات. وعليه، فإنّ المصلحة المعماريّة للعقل (الذي يتطلب، لا وحدة أمپيريّة، بل وحدة عقليّة محضة قبليًّا) ينطوي على توصية طبيعيّة لصالح مزاعم القضيّة.

لكن، لو كان بإمكان امرئ أنْ يتنزّه عن كلّ مصلحة وأن يُقوّم، غير آبه لكل النّتائج، مزاعم العقل وفقًا لمتانة أسسها فقط، وعلى افتراض أنّ مثل هذا المرء لا يعرف سبيلًا للخروج من الإحراج سوى تبنّي أحد التّعليميْن المتنازعين، فإنّه سيكون في حال تأرجح دائم. وسيقتنع اليوم أن الإرادة البشريّة حرّة، لكنّه غدًا إذ ينظر إلى سلسلة الطّبيعة المحكمة سيتيقّن من أنّ الحريّة ليست سوى خداع ذاتي وأن كلّ شيء هو مجرّد طبيعة. لكن ما إن ينتقل إلى الفِعل حتّى تتبدد

لُعْبة العقل المحض الاعتباري هذه كأضغاث أحلام، وحتّى يختار مبادئه بموجب المصلحة العمليّة وحسب. لكن، بما أنّه يليق بكائن مفكّر وباحث أن يُخصِّص بعض الوقت لمجرّد فحص عقله الخاصّ بالتّخلي كليًا عن كلّ تحزّب وبإعلان ملاحظاته على الملأ وإخضاعها لحكم الآخرين، فإنّه ليس بوسعنا أن نلوم، ولا بالأحرى أن نمنع أحدًا، من أنّ يقدّم معًا القضايا ونقائض القضايا، من حيث يمكنها أن تدافع عن نفسها، من دون أنْ تخشى أيّ تهديد، أمام محلّفين من رتبته نفسها (أعني من رتبة البشر الضّعفاء).

270 أو حسن التدبّر في العالم، بإزاء Weltweisheit (م. و.).

271 صانع المِثُل (استعارة من المثَّال: صانع التماثيل) (م. و).

272 لا تزال عالقة مسألة معرفة هل قدّم أبيقور هذه المبادئ ذات مرّة كمزاعم موضوعية. فإذا لم تكن سوى شعارات للاستعمال الاعتباري للعقل، فإنّه يكون قد أظهر بذلك روحًا فلسفية حقيقية أكثر من كلّ الفلاسفة القدماء. إذ أنْ يجب أن نتصرف في تفسير الظّاهرات، كما لو أن حقل مبحثنا لا يعتوره أيّ حدّ ولا أيّ بدء للعالم؛ وأنْ يجب أنْ نسلم لمادة العالم بأن تكون على النّحو الذي يجب أن تكون عليه إذا ما أردنا أن نتعلم منها بالتجربة، وأنْ يجب أن لا نلجأ إلى أيّ نشأة للأحداث سوى تلك التي تتعيّن بقوانين الطبيعة الثابتة، وأنْ يجب أخيرًا أن لا نستعمل أيّ علّة متميزة من العالم؛ فتلك مبادئ مازالت صحيحة حتى يومنا على الرّغم من أنها قلّما تصادف، ومبادئ تسمح لنا بتوسيع الفلسفة الاعتباريّة وفي الوقت عينه أيضًا باكتشاف مبادئ الأخلاق بمعزل عن أي مساعدة خارجيّة من دون أن يُتَّهم من يريد أن يتجاهل هذه المبادئ الدّغمائية، ما دمنا نهتمّ بمجرّد الاعتبار، بأنّه يريد إنكارها.

273 أي مذهب العقل الذي يستعمل مُثُله استعمالًا مجاوزًا (= يُجاوِز به إلى مواضيع التجربة)، واستعمالًا غير مشروع من ثَمّ، ويُنكِر إمكان المعرفة القبلية ليقتصر على المعرفة الأمپيرية (م. و.).

الفصل الرّابع في مشكلات العقل المحض المجاوِزة من حيث يجب حتمًا أن يكون بالإمكان حلّها

إنّ من يريد حلّ جميع المشكلات والإجابة عن جميع الأسئلة، إنّما يُفْرط في التّبجّح ويَشْتطّ في الادّعاء إلى درجة

يكفّ معها فورًا عن أنْ يكون موضع ثقة. ومع ذلك، هناك علوم من طبيعتها أنّه يجب حتمًا أنْ يكون بالإمكان حلّ كلّ سؤال يخطر فيها، انطلاقًا مما نعلم، لأنّ الإجابة يجب أنْ تصدر عن مصادر السّؤال نفسها. ولا يسمح في تلك العلوم قطّ بالتّذرّع بجهلٍ محتّم، بل يمكننا على العكس أنْ نطلب حلًا. فما هو محقّ أو باطل في جميع الحالات الممكنة يجب أن يكون بالإمكان معرفته بفضل القاعدة، لأنّ الأمر يدور هنا على إلزامنا، ولأنّه لا إلزام يُجبرنا على ما لا يمكن أنْ نعلم. أمّا في تفسير ظاهرات الطّبيعة، فيجب أنْ يبقى كثير من الأشياء غير مؤكد وكثير من الأسئلة بلا حلّ، لأنّ ما نعلمه عن الطّبيعة هو دون أن يَفي في كلّ الحالات بما نريد أنْ نفسّر. المطلوب إذًا، أنْ نعرف ما إذا كان سؤال اقترحه العقل، في الفلسفة المجاوِزة وبخصوص «موضوع» ما، لا يحلّه هذا العقل المحض نفسه، وسؤال لنا الحق في أن نرفض بصدده كلّ إجابة حاسمة بعدّ ذلك «الموضوع» غير مؤكّد البتّة (بحسب كلّ ما يمكننا أن نعرف) وبوصفه، بهذا المعنى، بين الأمور التي، وإن كان لدينا عنها فهمًا كافيًا لإثارة سؤال، ليس لدينا، على الإطلاق، لا الوسائل ولا القدرة للعثور ذات مرّة على الجواب عنها.

والحال، إنّي أزعم أنّ الفلسفة المجاوِزة تمتاز، من بين سائر المعارف الاعتباريّة، بأن لا سؤال يخص موضوعًا معطى للعقل المحض إلّا ويجد حلّه في هذا العقل البشريّ نفسه، وبأنّه ليس بوسعنا قطّ أنْ نتذرّع بالجهل المحتّم أو بعمق المشكلة الذي لا يُسْبَر كي نتهرّب من إلزام الإجابة عنه بشكل جذريّ وكامل، لأنّ الأفهوم نفسه الذي يتيح لنا طرح السّؤال يجب أنْ يجعلنا قادرين تمامًا على الإجابة عنه، لأن الموضوع (كما في الحقّ والباطل) لا يوجد قطّ خارج الأفهوم.

لكنْ، ليس في الفلسفة المجاوِزة سؤال يمكن أنْ نطلب بصدده، بحقّ، جوابًا شافيًا في ما يخصّ قوام الموضوع من دون أنْ يكون مسموحًا للفيلسوف بأن يتهرّب من الجواب متذرّعًا بإبهام لا يُسْبر، سوى الأسئلة الكوسْمُلُجية. ويمكن لهذه الأسئلة أن تخص المِثُل الكوسْمُلُجية وحسب. ذلك أنّ الموضوع يجب أن يعطى أمپيريًّا، والسّؤال لا يدور إلّا على تطابقه مع مِثال. فإن كان الموضوع مُجاوِزًا274 وغير معروف إذًا، مثل هل الشّيء، الذي ظاهرتُه (فينا) التّفكيرُ (النفس)، هو جوهر بسيط فيّاه، أمْ هل ثمّة من سبب لجميع الأشياء بأسرها ضروريّ إطلاقًا.. الخ؟ فسيكون علينا أنْ نبحث لمثالنا عن موضوع يمكن أنْ نعترف بأنّه مجهول لدينا مع أنّه غير ممتنع جرّاء ذلك275. فالمِثُل الكوسْمُلُجية تتمتع وحدها بخاصّيّة أنّه يمكنها افتراض موضوعها معطى مع التّأليف الأمپيريّ الذي يتطلبه أفهومه. والسّؤال النّاجم عنها لا يخصّ سوى تقدّم هذا التّأليف من حيث عليه أنْ يتضمّن الجملة المطلقة التي لم تعد ذلك الأمپيريّ، إذْ لا يمكن أن تعطى في أي تجربة. لكن، بما أنّ الكلام لا يدور هنا على الشّيء إلّا بوصفه موضوعًا لتجربة ممكنة، وليس بوصفه شيئًا فيّاه، فإن الجواب عن السّؤال الكوسْمُلُجي المتَجاوِز لا يمكن أنْ يوجد في أيّ محل خارج المِثال. ذلك أنّه لا يخص أي موضوع فيّاه؛ وبالنّظر إلى التّجربة الممكنة نحن لا نسأل ماذا يمكن أنْ يُعطى عيانًا في تجربة ما، بل ماذا يوجد في المِثال الذي يجب أنْ يقترب منه فقط، التّأليفُ الأمپيريّ. يجب إذن أنْ يكون بالإمكان حلّ السّؤال بناء على المِثال وحده، لأنّ هذا المِثال هو مجرّد إبداع للعقل الذي لا يمكنه إذنْ أن يرفض الإجابة عن الموضوع المجهول أو يعتذر عنها.

فليس من الغريب، بقدر ما بدا لنا في البداية، أنْ يمكن لعلمٍ ما أنْ يَطلب ويَنتظر فقط حلولًا يقينية لكلّ أسئلته المنتمية إلى نطاقه276 على الرّغم من أنّنا قد لا نكون عثرنا بعد على تلك الحلول. فخارج الفلسفة المجاوِزة يوجد بعدُ، عِلمان عقليّان محضان، أحدهما مضمونه نظريّ وحسب، والآخر عمليّ؛ أقصد الرّياضة المحضة والأخلاق المحضة. فهل سمع أحدنا ذات مرّة ريّاضيًا يتذرّع بنوع من الجهل الضروريّ بالشروط ليُعلن أنّ معرفة العلاقة بين القطر والدائرة بكل دقة بأعداد صحيحة أم صمّاء، مسألة غير يقينيّة؟ وحيث إنّه لم يكن لتلك العلاقة أن تعطى بشكل مناسب بالضّرب الأوّل من الأعداد، وحيث إنّها لم تكن قد وجدت بعد بالضّرب الثّاني، فقد تقرّر أنّ امتناع هذا الحلّ يمكن

على الأقلّ أن يعرف بيقين، وقد أعطى لَمْبيرْ الدّليل على ذلك. أمّا في المبادئ الكلّيّة للأخلاق فلا يمكن أن يوجد شيء غير يقيني، لأن على القضايا إمّا أنْ تكون باطلة كليًا وفارغة من المعنى، وإمّا أنْ تصدر عن أفاهيمنا العقليّة وحسب. وعلى العكس، ثمّة في العلم الطّبيعي ما لا يحصى من التّخمينات لا يمكن أن نتوقع اليقين بصددها قط، لأنّ ظاهرات الطّبيعة هي مواضيع تعطى لنا بمعزل عن أفاهيمنا، فليس مفتاحها إذًا فينا ولا في تفكيرنا المحض بل خارجٌ عنا، بحيث إنّه لا يمكن أنْ نعثر عليه في كثير من الحالات ولا أنْ ننتظر من ثمّ إيضاحات مؤكدة. ولا أُدخل هنا أسئلة التّحليلات المجاوِزة التي تخصّ تسويغ معرفتنا المحضة لأنّ الأمر يدور الآن فقط على يقين الأحكام بالنّظر إلى المواضيع وليس بالنّظر إلى أصْل أفاهيمنا نفسها.

لا يمكننا إذن أن نتملّص من وجوب أن نعطي، على الأقلّ، حلًّا نقديًّا للأسئلة العقليّة المقترحة بأن نتشكّى من الحدود الضّيقة لعقلنا وبأن نقرّ، متظاهرين بمعرفة للذات مفعمة بالتّواضع، بأن قدرة عقلنا لا تستطيع تقرير ما إذا كان العالم أزليًا أم ذا بداية؛ وما إذا كان المكان الكوسْمي مليئًا إلى ما لا نهاية بكائنات أم محصورًا في حدود معينة؛ وما إذا كان في العالم أيّ بسيط أم أنّ كلّ شيء ينقسم إلى ما لا نهاية؛ وما إذا كان ثمّة خلق أي أحداث بحريّة أم أن كلّ شيء معلّق بسلسلة النّظام الطّبيعي؛ وأخيرًا ما إذا كان ثمّة جوهر لامشروط بالمطلق وضروريّ فيّاه، أم أنَّ كلّ شيء مشروط في وجوده بالتّالي خاضع للخارج وحادث فيّاه. ذلك أنّ كلّ هذه الأسئلة تخص موضوعًا لا يمكن أن يُعطى في أيّ محل غير مُثُلنا، أعني موضوع جملة تأليف الظّاهرات، اللّامشروطة إطلاقًا. فإذا لم يكن بإمكاننا أنْ نقول أو أن نقرّر شيئًا يقينيًا بهذا الخصوص، بأفاهيمنا الخاصّة، فلا يمكننا أنْ نؤاخذ الغرض الذي يختبئ عنّا، إذ ليس ثمّة غرض من هذا النّوع يمكن أن يُعْطى لنا (لأنّه لا يمكن أنْ يُعثر عليه في أيّ محل خارج مِثالنا) بل يجب أنْ نبحث عن السّبب في مِثالنا نفسه الذي هو مشكلة لا تتضمّن أيّ حل، والذي نشط مع ذلك في معالجته كما لو أنّ ثمّة موضوعًا متحقّقًا يتناسب معه. وسيؤدي بنا العَرْض الواضح للجدل القابع في أفهومنا نفسه سريعًا إلى يقين كامل بصدد ما يجب أنْ نحكم به بالنّظر إلى مثل هذا السؤال.

فإن تذرّعتم بارْتيابكم بالنّظر إلى هذه المشكلة، فبالإمكان معارضتكم بدءًا بهذا السّؤال الذي أنتم مرغمون على الأقلّ على الإجابة عنه بوضوح: من أين تأتيكم المِثُل التي يوقعكم حلّها هنا في مثل هذه الصّعوبة؟ هل يدور الأمر على ظاهرات بكم حاجة إلى تفسيرها إنّما ليس بكم حاجة إلى البحث وفقًا لهذه المِثُل إلّا عن مبادئها أو قاعدة عرضها؟ وعلى افتراض أنّ الطّبيعة بأسرها تنكشف أمامكم وأنَّ لا شيء فيها مخفيّ عن حواسّكم وعن وعي كلّ ما يَمْثُل لحدسكم، فإنّه لن يكون بإمكانكم مع ذلك بأن تتعرّفوا، بأيّ تجربة، موضوع مُثُلكم عيانًا (لأنّه يلزمكم بالإضافة إلى هذا الحدس الكامل تأليفٌ ناجز ووعيّ لجملته المطلقة، وهو أمر غير ممكن بأيّ معرفة أمپيريّة) وعليه لا يمكن لسؤالكم قطّ أنْ يكون ضروريًّا لتفسير أيّ ظاهرة تمثل لكم ولا يمكن بالتّالي أنْ يطرحه عليكم الموضوع نفسه. ذلك أنّه ليس بوسع الموضوع قطّ أن يَمثل لكم، لأنّه لا يمكن أن يُعطى في أي تجربة ممكنة. وستبقون أبدًا خاضعين، في كلّ الإدراكات الممكنة، إلى شروط، سواء في المكان أم في الزّمان، ولن تتوصّلوا البتّة إلى أيّ لامشروط بحيث تقرّرون ما إذا كان هذا اللّامشروط يجب أن يوضع في البدء المطلق للتأليف أم في الجملة المطلقة لسلسلة لا بداية لها. لكنّ «الكلّ» بالمعنى الأمپيريّ هو دائمًا مجرّد «كلّ» مقارن، أمّا «الكلّ» المطلق للكمّ (لكل العالم) وللانقسام وللاشتقاق ولشرط الوجود بعامّة، وكلّ الأسئلة – حول هل يتحقّق بتأليف متناهٍ أم بتأليف يتعاقب إلى ما لا نهاية – لا تخصّ بشيء أيّ تجربة ممكنة. فأنتم لا تفسرون بطريقة أفضل، مهما قلّت أفضليتها، بل بأيّ طريقة أخرى، ظاهرات جسم من الأجسام، مثلًا، بالتّسليم بأنّه مؤلّف من أجزاء بسيطة، أو بأنّه يظلّ أبدًا مؤلفًا من أجزاء مركّبة؛ لأنّه ليس بوسع أيّ ظاهرة بسيطة ولا أيّ تركيب لامتناهٍ أنْ يعطى لكم مرة. فلا تَحْتَمِل الظّاهرات أنْ تفسَّر إلّا بقدر ما تمتدّ شروط

تفسيرها المعطاة في الإدراك؛ أمّا كلّ ما يمكن أن يعطى فيها ويكون مجتمعًا في «كلّ» مطلق فليس بإدراك البتّة. والحال، إنّ هذا «الكلّ» بالضّبط هو ما يُطلب تفسيره في مشكلات العقل المجاوِزة.

وبما أن حلّ هذه المشكلات لا يمكن أنْ يمثل إذن، ذات مرة، في التّجربة، فإنّه ليس بوسعكم أنْ تقولوا إنّكم في ارتيابٍ من أمرٍ ما يجب أنْ يُنسب هنا إلى الموضوع. ذلك أنّ موضوعكم لا يوجد إلّا في رأسكم ولا يمكن أنْ يُعطى خارجه: وليس عليكم إذًا إلّا أن تنتبهوا كي تكونوا منسجمين مع أنّفسكم، وتتجنّبوا الالتباس الذي يُحوِّل مِثالكم إلى تصوّر مزعوم بموضوع معطى أمپيريًّا، وبالتّالي، إلى «موضوع» قابلٍ لأنْ يُعرف وفقًا لقوانين التّجربة. فالحل الدّغْمائي ليس إذًا، أمرًا مشكوكًا فيه بل ممتنع. والحلّ النّقديّ الذي يمكن أنْ يكون يقينيًا تمامًا لا ينظر إلى المسألة موضوعيًا قطّ بل، فقط من حيث أساس المعرفة الذي تستند إليه.

274 تربك هذه العبارة: « موضوع مجاوِز transzendental Gegenstand»، إذ إنّ ما هو «غير معروف» هو «الموضوع» Objekt بمعزل عن علاقة الذهن به، على عكس الموضوع Gegenstand (= القائم إزاء)؛ أمّا ما «يقع كليًا خارج فلك المواضيع التي قد تعطى لنا في التجربة ولا يحدس» فهو المتجاوز transzendent؛ وحيث إنّ كنط يستخدم، بعد قليل، عبارة «الموضوع» المجاوز Objekt transzendental بمعنى الأصل المفترض للظاهرات بعامّة (ر. الفصل السادس الفقرة ما قبل الأخيرة) ؛ لذا يستحسن أن يؤخذ لفظ موضوع Gegenstand هنا وفي الهامش اللاحق بمعنى «الموضوع» Objekt من حيث يفكَّر على صلة بالتجربة؛ (م. و.).

2 عن السّؤال: ما قوام الموضوع المجاوِز، أي ما هو، ليس بوسعنا أن ندلي بأي جواب؛ هذا صحيح، لكن يمكننا القول إن السّؤال نفسه ليس سؤالًا، لأنّه لا يعطي أيّ موضوع له. فجميع أسئلة النّفسانيات المجاوِزة هي إذًا قابلة للإجابة عنها، وقد أجيب عنها حقًا، لأنها تخص حامل كل الظّاهرات الباطنة المجاوِز الذي ليس هو نفسه ظاهرة، وليس بالتالي معطى كموضوع وحيث لا تجد أي مقولة من المقولات (مع أنّ السّؤال يدور أصلًا عليها) الشّروط الضرورية لتنطبق عليه. نحن إذًا الآن في الحالة التي لا تصدق فيها العبارة العاميّة القائلة: لا جواب يعني أيضًا جوابًا؛ بمعنى أن السّؤال عن قوام ذلك الشّيء، الذي ليس بوسعنا أن نفكّره بأي محمول متعيّن، لأنّه يقع كليًا خارج فلك المواضيع التي قد تعطى لنا، هو سؤال باطل وفارغ تمامًا.

276 domesticae questiones.

الفصل الخامس التّصوّر الرّيبي للمسائل الكوسْمُلُجية بالمثُل المجاوِزة الأربعة

نحن على استعداد للتخلي عن مطلب الحصول على أجوبة دُغْمائيّة عن أسئلتنا لو كان بإمكاننا أن نفهم سلفًا أنّ الجواب، في أيّ صيغة كانت، لن يفعل سوى أن يزيد جهلنا، وينقلنا من لافهم إلى آخر، ومن غموض إلى غموض أكبر، بل قد يوقعنا في تناقضات. وعندما يطالب سؤالنا فقط بإثباتٍ أو نفي، فإنّه من الحكمة أن نحتفظ، حتّى إشعار

آخر، بالأسباب الموجبة للجواب، وأن ننظر، أوّلًا، إلى ما قد نربحه لو كان الجواب لصالح هذه الجهة أو تلك. لكنْ، إذا كنّا في الحالتّين نصل إلى لامعنى277، فسيكون ذلك دعوة لنا ملحّة ومدعّمة بوجوب تفحّص سؤالنا نفسه، بطريقة نقديّة لرؤية ما إذا كان يستند إلى افتراض من دون أساس، وما إذا كان يلهو بمِثال ينكشف خطأه في تطبيقه ونتائجه على نحو أفضل مما في التّصوّر المجرّد. وتلك هي الفائدة الكبرى التي تنجم عن الطّريقة الرّيبيّة في معالجة المسائل التي يطرحها العقل المحض على العقل المحض؛ ويمكننا على هذا النّحو أن نتخلّص بقليل من التّكاليف من ركام دُغْمائي كبير لنُحلّ محلّه نقدًا واعيًا يبدّد، بما هو ضابطة حقيقية، الصَّلَف مع جريرِهِ التّبجُّح.

فلو كنت أعرف إذن، سلفًا، عن المِثال الكوسْمُلُجي، ولأيّ جهة من جهتيّ لامشروط التّأليف التّراجعي للظّاهرات وقفْتُ، أنّه سيكون إمّا كبيرًا جدًا أو صغيرًا جدًا على كلّ أفهوم فاهميّ، لكان بإمكاني أن أفهم أن هذا المِثال – وهو لا عمل له إلا مع موضوع للتّجربة عليه أن يكون متوافقًا مع أفهوم فاهميّ ممكنٍ – يجب أن يكون فارغا تمامًا وخاليًا من المعنى، لأنّ الموضوع لا يتوافق معه مهما حاولت أن أكيّف شكله. وتلك هي حقًا الحال مع الأفاهيم الكوسْمِيّة؛ ولعلها لهذا السّبب بالضّبط تدفع العقل، طالما هو معلّق بها، إلى نقيضة محتّمة؛ إذ لو سلمتم:

أولًا: أنْ لا يكون للعالم بداية؛ فإنّه سيكون كبيرًا جدًا على أفهومكم لأنّ هذا، إذ يقوم بتراجع متعاقب، لا يمكنه قطّ أن يبلغ الأزل المنصرم. وعلى افتراض أنّ له بداية، فإنّه سيكون صغيرًا جدًا، على أفهومكم الفاهميّ في التّراجع الأمبيريّ الضروريّ؛ إذ لما كان البدء يفترض أبدًا زمنًا تقدّم، فإنّه ليس بلامشروط بعد؛ والقانون الذي ينظّم الاستعمال الأمبيريّ للفاهمة سيفرض عليكم أن تبحثوا عن شرط زمانيّ أرفع بعد، وسيكون العالم، بالطّبع، صغيرًا جدًا على هذا القانون.

والأمر هو على النّحو نفسه، مع الجواب المزدوج عن السّؤال حول «كمّ» العالم من حيث المكان. إذ لو كان لامتناهيًا ولامحدودًا فسيكون كبيرًا جدًا على كلّ أفهوم أمبيريّ ممكن. ولو كان متناهيًا ومحدودًا فسيكون لكم الحقّ بأن تسألوا: وما الذي يعيّن هذا الحدّ؟ والمكان الفارغ ليس متضايقًا للأشياء قائمًا لِيّاه، ولا يمكن أن يكون شرطًا يمكنكم التوقّف عنده، كما لا يمكنه بالأحرى أن يكون شرطًا أمپيريًّا يشكل جزءًا من تجربة ممكنة (إذْ مَن يمكن أن يكون لديه تجربة بالفراغ المطلق؟). لكنْ، يلزم دائمًا، لجملة التّأليف الأمپيريّ المطلقة أن يكون اللّامشروط أفهومًا تجريبيًا. فالعالم المحدود هو إذًا صغير جدًا على أفهومكم.

ثانيًا: إذا كانت كلّ ظاهرة في المكان (كل مادّة) تتألف مما لا يتناهى من الأجزاء فإن تراجع الانقسام هو أبدًا كبير جدًا على أفهومكم. وإذا كان على انقسام المكان أن يتوقّف عند طرف من أطرافه (عند البسيط)، فإن هذا التّراجع سيكون صغيرًا جدًا على مِثال اللّامشروط. ذلك أنّ هذا الطّرف سيظل يفسح دائمًا في المجال للتراجع نحو أجزاء عدّة متضمّنة فيه.

ثالثًا: إذا سلّمتم بأنّ في كلّ ما يحدث في العالم، لا شيء إلا وهو نتيجة وفقًا لقوانين الطّبيعة، فإن سببيّة السّبب ستكون بدورها شيئًا يحدث، وسترغمكم على أن تصعّدوا من تراجعكم حتّى أسباب أعلى أيضًا، ومن ثمّ أن تمدّدوا سلسلة الشّروط لجهة الأوّل278 من دون توقّف. فمجرّد الطّبيعة الفاعلة هي إذًا كبيرة جدًا على أفهومكم في تأليف أحداث العالم.

فلو خطر لكم أن تختاروا، هنا وهناك، أحداثًا مُحْدثة من تلقائها وبالتّالي محدثة بحريّة، فإن همّ العثور على سبب وفقًا لقانون طبيعي حتمي سيلاحقكم، ويرغمكم على الصّعود إلى ما بعد هذه النّقطة بموجب قانون سببيّة التّجربة،

وستجدون، عندها، أنّ جملة الاقتران هذه صغيرة جدًا على أفهومكم الأمبيريّ الضروريّ.

رابعًا: لو سلمتم بجوهر ضروريّ إطلاقًا (سواء كان العالم نفسه أم شيئًا في العالم، أم علّة للعالم) فإنّكم ستضعونه في زمن بعيد بلا نهاية عن كلّ لحظة معطاة وإلا خضع لوجود آخر أقدم؛ لكنّ هذا الوجود سيكون عصيًّا على أفهومكم الأمبيريّ وكبيرًا جدًا، فلا يمكنكم قطّ الوصول إليه بأيّ تراجع متّصل.

لكن لو كان كلّ ما ينتمي إلى العالم بحسب رأيكم (إمّا كمشروط وإمّا كشرط) حادثًا، فإن كلّ وجود يعطى لكم سيكون صغيرًا جدًا على أفهومكم. ذلك أنّه سيرغمكم على البحث أبدًا عن وجود، آخر بعد، يخضع له.

قلنا إن المِثال الكوسْمي هو، في جميع الحالات، إمّا كبيرًا وإمّا صغيرًا جدًا على التّراجع الأمبيريّ، وبالتّالي على كلّ أفهوم فاهميّ ممكن. فلماذا لا نقلب الكلمات ونقول: إن الأفهوم الأمبيريّ في الحالة الأولى هو أبدًا صغير جدًا على المِثال في حين أنّه كبير جدًا في الحالة الثّانية؛ ولماذا بالتّالي، لا نرجع الخطأ إلى التّراجع الأمبيريّ بدلًا من اتّهام المِثال الكوسْمي بالانحراف عن هدفه أي عن التّجربة الممكنة بالزيادة أم بالنّقصان؟ إليكم السّبب: التّجربة الممكنة هي وحدها ما يمكن أن يعطي الأفاهيم واقعًا؛ ومن دونها ليس أيّ أفهوم سوى مِثال من دون حقيقة أو صلة بموضوع. وعليه، كان الأفهوم الأمبيريّ الممكن وحدة المقياس الذي به كان يجب أن نحكم على المِثال لمعرفة ما إذا كان مجرّد مِثال وأيس فكري، أم ما إذا كان يجد موضوعه في العالم. إذ إننا لا نقول عن شيء، إنّه كبير جدًا أو صغير جدًا على آخر، إلّا عندما لا نسلّم به إلّا بسبب هذا الآخر، ولا يجب أن ننظّمه إلّا وفقًا لهذا الآخر. والسّؤال الآتي كان نوعًا من اللهو في المدارس الجدليّة القديمة: إذا كان لا يمكن لكلّة أن تمر في ثقب، فهل يجب القول إنّ الكلّة كبيرة جدًا أم إنّ الثّقب صغير جدًا؟ وفي هذه الحالة، لا فرق بين التّعبير بهذه الطّريقة أو بتلك، لأنّنا لا نعرف أيّ الشّيئين يوجد من أجل الآخر؟ لكنّكم لا تقولون عن امرئ إنّه كبير جدًا على ثوبه بل على العكس، إن الثّوب صغير جدًا على الرّجل.

يفضي بنا الأمر إذن، على الأقلّ، إلى الارتياب المحقّ نوعًا من الحق، بأن المُثُل الكوسْمُلُجية، ومعها كلّ المزاعم المماحكة المتنازع فيها، قد تكون مؤسّسة على أفهوم فارغ ومتخيّل وحسب، عن الطّريقة التي بها يعطى لنا موضوع هذه المُثُل. وقد يكون ارتيابنا هذا وضعنا على الطّريق الصّحيحة من أجل اكتشاف التّعمية التي ضلّلتنا طويلًا.

277 non sens.

278 a parte priori.

لقد بيّنا، بشكل وافٍ في «الأستطيقا المجاوِزة»، أنّ كلّ شيءٍ يُحدسُ في المكان أو في الزّمان، ومن ثمّ، أنّ كلّ مواضيع التّجربة الممكنة لنا، ليس سوى ظاهرات، أعني مجرّد تصوّرات ليس لها – من حيث نتصوّرها كائناتٍ ممتدّة أو سلاسلَ من التغيّرات – ليس لها وجود قائم فيّاه خارج مُثُلنا. وقد أسميتُ هذا المذهب المثاليّة المجاوِزة279. فالواقعيّ280 بالمعنى المجاوِز يجعل من تغيّرات حساسيتنا أشياء قائمة بذاتها ويحوّل بالتّالي مجرّد تصوّرات إلى أشياء فيّاها.

وأنّه لمن سوءِ التّعامل معنا أن تُنسب إلينا المثاليّة الأمپيريّة التي نُدّد بها من زمان، والتّي، مع تسليمها بالتحقّق الخاصّ بالمكان، تُنكر، أو على الأقلّ تشك، بوجود الكائنات الممتدّة في المكان، والتي لا تُسلِّم حول هذه النّقطة بأيّ فرق بين الحلم والحقيقة، يمكن أن يدلّل عليه تدليلاً كافيًا، في حين لا تجد أيّ صعوبة في التّسليم بظاهرات الحس الباطن بوصفها أشياء متحقّقة، بل إنّها تذهب إلى حدّ الزعم بأنّ هذه التّجربة الباطنة تثبت لوحدها، إثباتًا وافيًا، الوجود المتحقّق لموضوعها (فيّاه، ومع كلّ هذا التّعيُّن الزّمني).

إمّا مثاليتنا المجاوِزة فتسمح، على العكس، لمواضيع الحدس الخارجي بأن تكون متحقّقة وبالضّبط كما هي محدوسة في المكان، ولجميع التغيّرات في الزّمان بأن توجد كما يصوّرها الحس الباطن: إذ لما كان المكان نفسه صورة لذلك الحدس الذي نسمّيه حدسًا خارجيًا، ولما كان لا تصوّرَ أمپيريًّا من دون المواضيع في المكان، فإنّه يمكن لنا، ويجب علينا أن نسلّم بوجود الكائنات الممتدة فيه بوصفها متحقّقة؛ والأمر على النّحو نفسه بالنّسبة إلى الزّمان. لكن هذا المكان نفسه، وكذلك هذا الزّمان، ومعهما كلّ الظّاهرات في الوقت عينه، ليست مع ذلك، فيّاها، بأشياء؛ وهي ليست سوى تصوّرات ولا يمكن أن توجد خارج ذهننا، بل إن حدس ذهننا الباطن والحسّي (بوصفه حدس موضوع من مواضيع الوعي) الذي يتصوّر تعيّنه بتعاقب متنوّع الأحوال في الزّمان، ليس بدوره حدسًا له إيّاه تخصيصًا، كما يوجد فيّاه، ولا للذات المجاوِز، بل فقط لظاهرة معطاة بحساسية هذا الكائن المجهول منا. ولا يمكن أن يسلّم بوجود هذه الظّاهرة الباطنة بوصفها شيئًا قائمًا فيّاه، لأن شرطها هو الزّمان ولأنّه لا يمكن للزمان أن يكون تعيينًا لشيء فيّاه. لكن الحقيقة الأمپيريّة للظّاهرات، في المكان والزّمان، تتمتع بضمانة كافية، وتتميز بشكلٍ وافٍ من القُربى مع الحلم، ما إن يترابط هذان الضّربان من الظّاهرات ترابطًا صحيحًا وشاملاً، وفقًا للقوانين الأمپيريّة للتجربة.

وعليه، فإن مواضيع التّجربة ليست معطاة قطّ فيّاها بل فقط في التّجربة ولا وجود لها خارجها. ويجب أن نوافق بالتّأكيد على أنّه ربّما يكون في القمر سكان، على الرّغم من أنّ أي إنسان لم يرهم قط، إلا أنّ ذلك يعني فقط، أنّه مع التقدّم الممكن للتجربة قد نستطيع الوصول إليهم. ذلك أنّ المتحقّق هو كلّ ما يتوافق، في إطار ما، مع إدراك وفقًا لقوانين التقدّم الأمپيريّ؛ سيكونون إذن متحقّقين إذا ما توافقوا مع وعي المتحقّق في ترابط أمپيريّ على الرّغم من أنّهم ليسوا بسبب ذلك متحقّقين فيّاهم، أي خارج هذا التقدّم في التّجربة.

ليس من شيء معطى لنا حقًا، إلّا الإدراك والتقدّم الأمپيريّ لهذا الإدراك نحو إدراكات أخرى ممكنة، لأن الظّاهرات هي فيّاها، وبوصفها مجرّد تصوّرات، ليست متحقّقة إلا في الإدراك الذي ليس بالفعل شيئًا سوى تحقّق تصوّر أمپيريّ، أعني سوى ظاهرة. فأن نسمّي، متحقّقًا ما، قبل الإدراك، ظاهرة، فإن هذا يعني أنّه يجب علينا بلوغ هذا الإدراك في سياق التّجربة وإلا فإنّ ذلك لن يعني شيئًا قط. ذلك أنّه يمكن، ولا شك، القول إنّه يوجد فيّاه من دون صلة بحواسّنا،

أو بالتّجربة الممكنة لو كان القول يدور على شيء فيّاه. لكن بما أنّه لا يدور هنا إلا على ظاهرة في المكان والزّمان، وبما أن المكان والزّمان ليسا تعيّنات للأشياء فيّاها، بل فقط لحساسيتنا، فإن ما فيهما (الظّاهرات) ليس شيئًا فيّاه، بل مجرّد تصوّرات ما إن تكفّ عن أن تكون معطاة فينا (في الإدراك) حتّى لا تعود تُصادَف في أيّ محلّ.

وليست قدرة الحدس الحسّية أصلًا سوى قدرة تلقٍّ، وتأثّرٍ بطريقة معينة بتصوّراتٍ علاقتُها المتبادلة حدس محض للمكان والزّمان (مجرّد صورتَي حساسيتنا)؛ وتُدعى مواضيع من حيث تقترن وتتعين في هذه العلاقة (المكان والزّمان) وفقًا لقوانين وحدة التّجربة. أمّا العلّة غير المحسوسة لتلك التّصوّرات فهي مجهولة منا تمامًا، ولا يمكن أن نحدسها كـ«موضوع» لأن موضوعًا من هذا النّوع يجب أن لا يتصوّر لا في المكان ولا في الزّمان (بوصفهما مجرّد شرطين للتصوّر الحسّي)، ومن دون هذين الشّرطيْن ليس بوسعنا قطّ أن نفكّر أي حدس. إلا أنّه يمكننا أن نسمّي «موضوعًا» مُجاوِزًا، الأصل المعقول وحسب للظّاهرات بعامّة، فقط كي يكون لدينا بذلك ما يتناسب مع الحساسية كقدرة تلق. ويمكن أن نعزو إلى هذا «الموضوع» المجاوِز كلّ مِصداق إدراكاتنا الممكنة، وكلّ ترابطها، ونقول: إنّه قائم فيّاه قبل كلّ تجربة. لكنّ الظّاهرات، تبعًا له، ليست قائمة فيّاها بل فقط في هذه التّجربة لأنّها مجرّد تصوّرات لا تدل على موضوع متحقّق إلا كإدراكات، أعني إلا إذا ترابط الإدراك مع كلّ الإدراكات الأخرى بموجب قواعد وحدة تجربة. وعليه يمكن القول: إن أشياء الزّمن الماضي المتحقّقة معطاة كلها في موضوع التّجربة المجاوِز؛ إلّا أنها ليست مواضيع لي وليست متحقّقة في الزّمن الماضي إلّا بقدر ما أتصوّر أن تسلسلًا تراجعيًا للإدراكات الممكنة بموجب القوانين الأمپيريّة (إمّا تبعًا لدليل التّاريخ وإمّا وفقًا لمسار الأسباب والنتائج) أو بكلمة واحدة، إن مجرى العالم يؤدي إلى تسلسل زمني منصرم كشرط للزمن الحاضر. لكن هذا التّسلسل لا يتصوّر متحقّقًا إلّا في ترابط تجربة ممكنة، وليس فيّاه بحيث إنّ كلّ الأحداث المنصرمة منذ دهر قبل وجودي لا تعني مع ذلك سوى إمكان مدّ سلسلة التّجربة بالصعود انطلاقًا من الإدراك الرّاهن حتّى الشّروط التي تعينه زمنيًا.

وعليه، عندما أتصوّر جميع مواضيع الحواسّ بأسرها موجودة في كلّ الأزمنة، وفي كلّ الأمكنة، فإني لا أضعها فيها قبل التّجربة، بل إن ذلك التّصوّر ليس سوى مِثال تجربة ممكنة في تمامها المطلق. وفيه وحده، إنّما تعطى تلك المواضيع (التي ليس سوى مجرّد تصوّرات). لكن، لو قلنا إنه يوجد قبل كلّ تجربتي، فإن ذلك سيعني فقط أنّه يجب أن يوجد في جزء التّجربة الذي عليّ أن أتقدّم صوبه بدءًا، انطلاقًا من الإدراك. وسبب شروط هذا التقدّم الأمپيريّة، وبالتّالي أيّ الأطراف يمكن أن أصادف، أو حتّى إلى أيّ حد يمكن أن أصادفها في التّراجع، كلّ ذلك هو مُجاوِز، وهو بالتّالي مجهول مني بالضّرورة. وعلى كلّ حال، ليس على ذلك يدور الكلام بل، فقط على قاعدة تقدّم التّجربة التي فيها أعطي المواضيع، أعني الظّاهرات. أمّا بالنّسبة للمحصلة، فإنّه سيّان تمامًا إن قلت: يمكن لي في التقدّم الأمپيريّ في المكان أن أصادف نجومًا أبعد مئة مرة عن أبعد النّجوم التي أراها، أو أن أقول: ربّما يوجد نجوم في الفضاء على الرّغم من أنّ أي إنسان لم يرها قطّ أو لن يراها قط. ذلك أنّه، حتّى لو كانت قائمة بعامّة كأشياء فيّاها من دون صلة بتجربة ممكنة، فإنها لن تكون مع ذلك شيئًا لي، ومن ثمّ مواضيع إلا بقدر ما تكون متضمّنة في تسلسل التّراجع الأمپيريّ. وفي صلة أخرى، أي حين يكون على الظّاهرات أن تستعمل بصدد المِثال الكوسْمُلُجي عن «الكل» المطلق وحين يدور الكلام بالتّالي على سؤال يتخطّى حدود التّجربة الممكنة، في الصلة هذه وحسب، من المهمّ تمييز الطّريقة التي بها نتناول تحقّق مواضيع الحس كي نحترز من الظّنّ الخادع الذي يجب أن يتولّد حتمًا عن التّأويل الخاطئ لأفاهيمنا التجريبيّة الخاصّة.

279 وقد أسميته أحيانًا أيضًا في مكان آخر مثالية الصورة لتمييزه من مثالية المادة، أي المثاليّة المألوفة التي تشكّ بوجود الأشياء الخارجية نفسها أو تنكره. ويبدو في كثير من الحالات، أنّه من الأفضل أن نستخدم هذا التعبير الأخير لا الأوّل كي نحترز من كلّ سوء فهم.

280 الفيلسوف الواقعي (م. و.).

الفصل السّابع قرار نقدي في النّزاع الكوسْمُولُجي للعقل مع نفسه

تستند نقيضة العقل المحض كلها إلى الحجّة الجدليّة هذه: إذا كان المشروط معطى، فإن كامل سلسلة شروطه جميعًا تكون معطاة أيضًا، والحال، إنّ مواضيع الحواسّ معطاة لنا بوصفها مشروطة، إذًا... إلخ. في هذا الاستدلال – الذي تبدو مقدّمته الكبرى طبيعيّة جدًا وواضحة جدًا، وبقدر ما هنالك من اختلاف في الشّروط (في تأليف الظّاهرات) من حيث تشكل سلسلة – تندس مُثُل كوسْمُولُجية تصادر على الجملة المطلقة للسلاسل المشكّلة، فتوقع، بذلك بالضّبط، العقل في نزاع محتم مع نفسه. لكن، قبل الكشف عمّا هو فاسد في هذه الحجّة المماحكة، علينا أن نهيّئ أنفسنا لذلك بتصويب بعض الأفاهيم الماثلة هنا وتعيينها:

بداية: إن القضيّة الآتية هي قضيّة واضحة ويقينيّة بلا مراء: إذا كان المشروط معطى فإن التّراجع في سلسلة جميع الشّروط المؤدية إليه يكون بذلك بالذات مقترحًا علينا؛ لأن أفهوم المشروط يضع سلفًا أنّ شيئًا ما يحال بذلك إلى شرطه، وأنّ هذا الشّرط فيما لو كان بدوره مشروطًا، يحال إلى شرط أبعد، وهكذا بالنّسبة إلى كلّ أطراف السّلسلة. فالقضيّة هي إذًا تحليلية ولا خوف عليها من النّقد المجاوِز. بل إنها مصادرة منطقيّة للعقل: أنْ نتابع بالفاهمة وأن ندفع إلى أبعد ما يمكن ذلك الاقتران الذي لأفهومٍ مع شروطه، والذي هو ملازم سلفًا للأفهوم نفسه.

وتاليًا: إذا كان المشروط وشرطه هما أشياء فيّاها، وإذا كان الأوّل معطى فإن التّراجع نحو الثّاني لا يكون فقط مقترحًا علينا بل يكون معطى حقًّا بذلك؛ وبما أن ذلك سينطبق على كلّ أطراف السّلسلة، فإن كامل سلسلة الشّروط، وبالتّالي أيضًا اللّامشروط ستكون معطاة معًا. أو بالأحرى مفترضة [بفعل] أن المشروط، الذي لم يكن ممكنًا إلا بتلك السّلسلة، معطى. وتأليف المشروط مع شرطه هنا هو تأليف للفاهمة التي، وحدها، تصوّر الأشياء كما هي من دون النّظر إلى هل وكيف يمكن الوصول إلى معرفتها. وعلى العكس إذا كان شغلي مع الظّاهرات التّي، بما هي مجرّد تصوّرات، لا تعطى قطّ عندما لا أتوصل إلى معرفتها (أعني إليها بالذات لأنّها ليست سوى معارف أمپيريّة) فإنّه لا يمكنني أن أقول بالمعنى نفسه: عندما يكون المشروط معطى، فإنّ جميع الشّروط (كظاهرات) تكون معطاة أيضًا، وبالتّالي ليس بوسعي قطّ أن أستنتج جملة تسلسلها المطلقة. ذلك أنّ الظّاهرات ليست في اللقف سوى تأليف أمپيريّ (في المكان وفي الزّمان) وليست بالتّالي معطاة إلّا فيه. والحال، إنّه من كون المشروط (في الظّاهرة) معطى لا ينجم قط، أن التّأليف الذي يشكل شرطه الأمپيريّ يكون معطى أيضًا أو مفترضًا بذلك، بل يكون قائمًا بدءًا في التّراجع وليس من دونه قط. لكن، يمكننا في مثل هذه الحالة، أن نقول: إن التّراجع نحو الشّروط، أعني، إن التّأليف الأمپيريّ المتصل، مطلوب منا أو مقترح علينا من هذه الجهة، وأنّه لا يمكن إسقاط الشّروط المعطاة بذلك التّراجع.

وعن ذلك ينجم بوضوح، أنّ مقدّمة الاستدلال الكوسْمُولُجي الكبرى تتّخذ المشروط بالمعنى المجاوِز الذي لمقولة محضة، في حين أنّ المقدّمة الصّغرى تتّخذه بالمعنى الأمپيريّ الذي لأفهوم فاهميّ مطبق على مجرّد ظاهرات، وأنّنا نصادف فيه بالتّالي تلك الخدعة الجدليّة المسماة سفسطة في هيئة اللفظ281. لكنّ هذه الخدعة ليست مصطنعة فقط بل هي، على العكس، انخداع للعقل العامّي طبيعي كليًا. إذ بنا نفترض ومن دون أن ندري، الشّروط وسلسلتها، إذا كان الشّيء معطى كمشروط (في المقدّمة الكبرى)، لأن ذلك ليس سوى الإلزام المنطقيّ الذي يلزمنا بالتّسليم بمقدّمات

كاملة من أجل خلاصة معطاة، ولا يوجد في هذا الاقتران للمشروط بشرطه ترتيب زمنيّ بل نحن نفترضهما كمعطيين فيّاهما معًا. أضف، إنّه من الطّبيعي كذلك (في المقدّمة الصّغرى) أن ننظر إلى الظّاهرات كأشياء فيّاها، وكذلك أيضًا كمواضيع معطاة للفاهمة المحضة كما حصل في المقدّمة الكبرى حيث جُرِّدت كلّ شروط الحدس التي بموجبها وحدها يمكن أن تعطى المواضيع. لكنْ، جرى هنا إهمال فرق مهمّ بين الأفاهيم. فتأليف المشروط مع شرطه وكامل سلسلة الشّروط (في المقدّمة الكبرى) لا يستلزمان أيّ حدّ بالزّمان ولا أيّ أفهوم للتعاقب. أمّا التّأليف الأمپيريّ وتسلسل الشّروط في الظّاهرة (المدرجة في المقدّمة الصّغرى) فهما على العكس متواليان بالضّرورة ولا يُعطيان واحدًا تلو آخر إلّا في الزّمان. لم يكن بإمكاني إذن، أن أفترض هنا، كما افترضت هناك، جملة التّأليف المطلقة والتّسلسل المتصوّر على هذا النّحو، لأنّ جميع أطراف التّسلسل، هناك، معطاة فيّاها (من دون شرط الزّمان)، في حين أنّها، هنا، ليست ممكنة إلّا بالتّراجع المتوالي الذي لا يعطى إلّا بقدر ما ننجزه حقًّا.

بعد الإثبات المقنع لمثل هذا العيب التّدليلي في الأساس المشترك (للمزاعم الكوسْمُلُجية)، يمكن، بحقّ، أن نرحّل الفريقين المتخاصمين من حيث لا تستند دعواهما إلى أيّ مستند صلب. إلّا أن خصامهما لن ينتهي بمجرّد أننا أثبتنا أنّ كلًّا من الاثنين، أو أنّ واحدًا منهما، على خطأ في القضيّة نفسها التي يزعمها (في الخلاصة) مع أنّه لم يكن بوسعه أن يؤسّسها على أدلّة صلبة. إذ يبدو أنْ ليس ثمّة من شيء أكثر وضوحًا من هذا: من زاعميْن يذهب واحدهما إلى أنّ العالم ذو بداية ويذهب الآخر إلى أنّ لا بداية له بل إلى أنّه أزلي، يجب على الأقلّ أن يكون الحق إلى جانب أحدهما. لكن، إذا كان الأمر كذلك، لأن الوضوح متساوٍ من الجانبين، فإنّه من الممتنع مع ذلك أنّ نقرّر يومًا أيّهما على حق، وسيدوم النّزاع من بعد كما من قبل على الرّغم من أنّ الفريقين قد أرغما على الصّمت أمام محكمة العقل. فلا يبقى إذن أي وسيلة لإنهاء الدّعوى بشكل حاسم ولإرضاء الفريقين، اللهم إلّا أن نرى أنهما يمكن أن يدحض واحدهما الآخر فينتهيان إلى الاقتناع بأنهما يتخاصمان من أجل لا شيء وبأن ترائيًا مُجاوِزًا قد صوّر لهما واقعًا حيث لا يوجد أيّ واقع. تلك هي الطّريق التي نريد أن نسلكها الآن لتسوية نزاع لا يحسم بالمحاكمة.

* * *

كان أفلاطون قد أتّهم زيتون الإيلي، وهو جدليّ حاذق، بأنّه سَفْسَطِيّ خبيث لكونه حاول من أجل إظهار فنه أن يثبت أيّ قضيّة بحجج ظاهرية ليعود فيدحض على الفور هذه القضيّة نفسها بحجج أخرى بالقوّة نفسها. فقد كان يزعم أن الله (الذي لم يكن على الأرجح بالنّسبة إليه سوى العالم) ليس متناهيًا ولا لامتناهيًا، وليس في حركة ولا في سكون. وليس مشابهًا ولا مختلفًا عن شيء آخر، وكان يبدو لأولئك الذين يحاكمونه على ذلك أنّه يريد أن ينكر بالمطلق قضيتين متناقضتين، وهو أمر خلف. لكنّي لا أرى أن هذه التّهمة يمكن أن توجّه إليه بحق. وسأفحص بعد قليل أولى هذه القضايا عن كثب. أمّا بالنّسبة إلى القضايا الأخرى فإذا كان يفهم بلفظ الله العالم، فإنّه كان عليه ولا شك أن يقول إن العالم ليس لا حاضرًا باستمرار في موضعه (في سكون) ولا مغيرًا موضعه (في حركة) لأن كلّ المواضع ليست إلّا في العالم، ولأن العالم نفسه إذًا ليس في أيّ موضع. وإذا كان العالم يتضمّن فيّاه كلّ ما يوجد، فإنّه بهذا المعنى ليس مشابهًا ولا مختلفًا عن أيّ شيء آخر لأن ليس في خارجه أيّ شيء آخر يمكن أن نقارنه به. وعندما يفترض حكمان متضادان شرطًا غير مقبول فإنهما يتهافتان معًا، رغم تضادّهما (الذي ليس على كلّ حال تناقضًا بالمعنى الأصلي) لأن الشّرط، الذي وحده كان يجب أن يعطي الصدقيّة لكل منها، يتهافت.

فإذا قال أحدهم: كلّ جسم إمّا ذو رائحة طيبة وإمّا ذو رائحة كريهة، فإنّه سيوجد حالة ثالثة وهو أن يكون بلا رائحة البتّة (لا يفوح بشيء) ويمكن أن تكون القضيتان المتنازعتان خاطئتين. لكن إذا قلت: كلّ جسم هو إمّا فوّاح

وإمّا غير فوّاح282 فإن الحكمين سيكونان متضادين تناقضيًا، ويكون الأوّل وحده خاطئًا في حين أنّ ضده تناقضيًا، أعني أن بعض الأجسام ليست فواحة، يتضمّن أيضًا: الأجسام التي لا رائحة لها البتّة. وفي التّضاد السّابق (إمّا وإمّا)283 ظل الشّرط العرضي لأفهوم الأجسام (ذات الرائحة) في الحكم المضاد أيضًا، وبالتّالي لم يكن ملغى بهذا الحكم، فلم يكن هذا الأخير إذن الضّد النّقيض للأول.

عندما أقول: «العالم هو من حيث المكان إمّا لامتناه وإمّا ليس لامتناهيًا284. فإذا كانت القضيّة الأولى خاطئة، فإن ضدّها النّقيض: «العالم ليس لامتناهيًا» يجب أن يكون صحيحًا: لا أكون قد فعلت بذلك سوى أنْ نسخت العالم اللّامتناهي من دون أن أطرح عالما آخر، أعني العالم المتناهي. لكن لو قلت: «العالم: إمّا هو لامتناه وإمّا هو متناه (= لا لامتناه)285» فإنّه يمكن للقضيتين معًا أن تكونا خاطئتين. ذلك أنّني أنظر في هذه الحالة إلى العالم بوصفه متعينًا فيّاه من حيث الكم، لأنني في القضيّة المضادة لا أنسخ فقط اللّاتناهي وربما كلّ وجوده المنفصل معه بل، أضيف إلى العالم تعينًا بوصفه شيئًا متحقّقا فيّاه؛ الأمر الذي قد يكون خاطئًا أيضًا، أعني، إذا كان العالم غير معطى قطّ كشيء فيّاه ولا بالتّالي لا كلامتناه ولا كمتناه من حيث الكم. وليسمح لي بأن أدلّ على هذا النّوع من التّضاد باسم التّضاد الجدليّ، وعلى ذلك الذي يكون في التّناقض باسم التّضاد التّحليلي. فحكمان متضادان جدليًّا قد يكونان إذن خاطئين كلاهما، لأن الواحد لا يقتصر على نقض الآخر، بل يقول شيئًا أكثر مما هو لازم للنقض.

فإذا نظرنا إلى القضيتين: العالم لامتناه من حيث الكم، والعالم متناه من حيث الكم، بوصفهما متضادتين تناقضيًا، فإننا سنسلّم عندها بأن العالم (كامل سلسلة الظّاهرات) هو شيء فيّاه. ذلك أنّه يبقى سواء نسخت التّراجع اللّامتناهي أو التّراجع المتناهي في سلسلة ظاهراته. لكن، لو نحّيت هذا الافتراض أو هذا التّرائي المجاوِز وأنكرت أن يكون العالم شيئًا فيّاه، فإن التّضاد التّناقضي بين الزعمين سيتغيّر إلى مجرّد تضاد جدلي؛ ولأنّ العالم لا يوجد قطّ فيّاه (بمعّزل عن التّسلسل التّراجعي لتصوّراتي) فإنّه لا يوجد لا كـ كلّ لامتناه فيّاه ولا كـ كلّ متناه فيّاه. ولا يمكنه أن يوجد إلّا في التّراجع الأمبيريّ لسلسلة الظّاهرات وليس فيّاه قط. فإذا كانت هذه السّلسلة مشروطة أبدًا، فإنها لن تكون معطاة بأسرها قط، ولن يكون العالم بالتّالي «كلًّا» لا مشروطًا؛ فهو لا يوجد إذن بما هو كذلك لا بكمّ لامتناهٍ ولا بكمّ متناهٍ.

وما قيل هنا عن المِثال الكوسْمُلُجي الأوّل، أعني عن جملة الكم المطلقة في الظّاهرة ينطبق أيضًا على كلّ المُثُل الأخرى.

فسلسلة الشّروط لا توجد إلّا في التّأليف التّراجعي نفسه ولا تقوم فيّاها في الظّاهرة كشيء خاصٍّ معطى قبل كلّ تراجع، وعليه يجب أن أقول أيضًا: إن مجموع الأجزاء في ظاهرة معطاة، ليس فيّاه لامتناهيًا أو متناهيًا، لأن الظّاهرة ليست شيئًا موجودًا فيّاه، ولأن الأجزاء معطاة أولًا بتراجع التّأليف المفكك، وفي هذا التّراجع الذي لا يعطى قطّ بكامله بالمطلق لا كمتناه ولا كلامتناه. والأمر هو نفسه بالنّسبة إلى سلسلة الأسباب التي تنساق بعضها تحت بعض، أو سلسلة الموجودات المشروطة وصولًا إلى الوجود الضروريّ ضرورة لامشروطة، وهي سلسلة لا يمكن أن ينظر إليها لا كمتناهية ولا كلامتناهية فيّاها من حيث جملتها، لأنّها بوصفها تسلسل تصوّرات منساقة بعضًا تحت بعض، تقوم فقط في التّراجع الدّينامي ولا يمكنها البتّة أن توجد فيّاها قبل التّراجع وبوصفها سلسلة من الأشياء تقوم لِيّاها.

نزيل بذلك إذن، نقيضة العقل المحض في مُثُله الكوسْمُلُجية بإظهار أنها مجرّد نقيضة جدليّة وأنها تنازع بصدد تراء ناجم عن أننا نطبّق مِثال الجملة المطلقة التي لا تصدق إلّا كشرط للأشياء فيّاها، على ظاهرات لا توجد إلّا في التّصوّر وإلّا عندما تشكّل سلسلة في التّراجع المتوالي، إنّما لا توجد بخلاف ذلك البتّة. وبالمقابل يمكن أن نستمدّ من هذه النّقيضة

أيضًا فائدة حقيقية، لا دُغْمائيّة بالطّبع، بل نقدية وتعليمية: أعني التّدليل بطريقة غير مباشرة من خلال ذلك على المثاليّة المجاوِزة للظّاهرات، فيما لو كان أحدهم ما زال غير راض من الدّليل المباشر المعطى في الأستطيقا المجاوِزة. ويقوم هذا التّدليل على الإحراج الآتي: إذا كان العالم «كلًّا» موجودًا فيّاه فهو إمّا متناه، وإمّا لامتناه. والحال، إنّ الحالة الأولى، كما الحالة الثّانية، خاطئة، (بفضل الأدلّة الواردة أعلاه على نقيض القضيّة من جهة وعلى القضيّة من جهة أخرى). إنّه من الخطأ إذًا أيضًا، أن يكون العالم (مجموع كلّ الظّاهرات) «كلًّا» موجودًا فيّاه. وينتج عن ذلك بالتّالي أن الظّاهرات بعامّة هي عدم خارج تصوّراتنا وذاك بالضّبط ما كنا نريد قوله بمثاليّتها المجاوِزة.

ولهذه الملاحظة أهميّتها. فنحن نرى بها أن الأدلّة المعطاة أعلاه على النقائض الأربع لم تكن خدعًا بل، كانت تذهب إلى عمق الافتراض، عنيت: افتراض الظّاهراتِ وعالمِ الحواسّ، الذي ينطوي عليها جميعًا، أشياءً فيّاها. وقد كشف تنازع القضايا المستمدّة منها أن ذلك الافتراض يقوم على خطأ، وقد أدى بنا جرّاء ذلك إلى الكشف عن القوام الحقيقيّ للأشياء من حيث هي مواضيع للحواسّ. فالجدليّات المجاوِزة تمدّ يد العون لا إلى الرّيبيّة البتّة، بل إلى المنهج الريبي الذي يمكن أنْ يُظهِر فيها مَثلًا على فائدتها الكبرى إذا ما تركنا أدلّة العقل يقارع بعضها بعضًا بأقصى حريّة على الرّغم من أنّها لا تعطي في النّهاية ما نبحث عنه؛ فعسى أن تعطينا دائمًا شيئًا مفيدًا يصلح لتصويب أحكامنا.

281 sophisma figurae dictionis.

282 vel suaveolens vel non suaveolens،

283 per disparata.

284 non est infinitus.

285 أظهرتُ الرابطة «هو»، التي لا تظهر عادة بالعربيّة، بهدف إظهار الفرق بين الإيجاب: هو...، والسلب: ليس هو... .(م. و.)

لأن أقصى سلسلة الشّروط في العالم الحسّي بوصفه شيئًا فيّاه لا يعطى من خلال مبدأ الجملة الكوسْمُلُجي، بل قد يقترح علينا وحسب في تراجع تلك السّلسلة، فإن مبدأ العقل المحض المذكور، إذا ما صُوِّبت دلالته على هذا النّحو، يحتفظ بمصداقيته الخاصّة لا بالطّبع كمسلّمة لتفكير الجملة بوصفها متحقّقة في «الموضوع» بل كمهمّة أمام الفاهمة وبالتّالي أمام الذات كي يقيم التّراجع وفقًا للتمام في المِثال، وتتابعه في سلسلة الشّروط التي لمشروطٍ معطى. ذلك أنّ كلّ شرط في الحساسية أي في المكان والزّمان، يمكننا بلوغه في عرض الظّاهرات المعطاة، سيكون بدوره مشروطًا، لأن هذه الظّاهرات ليست مواضيع فيّاها حيث قد يوجد، في أفضل الحالات، اللّامشروط إطلاقًا، بل مجرّد تصوّرات أمپيريّة يجب أن تحظى دائمًا بشرطها في الحدس الذي يعيّنها من حيث المكان ومن حيث الزّمان. فمبدأ العقل ليس أصلًا سوى قاعدة تفرض، في سلسلة شروط الظّاهرات المعطاة، تراجعًا لا يسمح له أن يتوقّف قط عند لامشروط مطلق. فليس هو إذًا مبدأ لإمكان التّجربة وللمعرفة الأمپيريّة لمواضيع الحواسّ؛ أعني ليس مبدأ للفاهمة؛ لأنّ كلّ تجربة متضمّنة في حدودها (وفقًا للحدس المعطى)، ولا هو أيضًا مبدأ عقليّ إنشائي يهدف إلى توسيع أفهوم العالم الحسّي أبعد من كلّ تجربة ممكنة، بل هو بالأحرى مبدأ يجعلنا نتابع التّجربة ونمدّها إلى أبعد ما يمكن، ومبدأ، بموجبه، يجب أن لا يكون لأيّ حدّ أمپيريّ صدقيّة حدّ مطلق؛ وهو بالتّالي مبدأ للعقل يصادر، بوصفه قاعدة، على ما يجب أن يحصل من فعلنا في التّراجع، ولا يستبق ما في «الموضوع» من معطى فيّاه قبل أيّ تراجع. ولذا أسميه مبدأ تنظيميًا للعقل، في حين أنّ مبدأ الجملة المطلقة لسلسلة الشّروط بوصفها معطاة فيّاها في «موضوع» (الظّاهرات) مبدأ كوسْمُلُجي إنشائي كنتُ بيّنتُ ليسه بذلك التّمييز بالضّبط، كي أمنع ما كان سيحصل حتمًا من دون ذلك، أي أن ننسب (من جراء خدعة مُجاوِزة) واقعًا موضوعيًا لمِثال يُستعمل فقط كقاعدة.

أمّا الآن، فلكي نعيّن بطريقة مناسبة معنى قاعدة العقل المحض هذه، يجب أولًا أن نلاحظ أنه لا يمكن لها أن تقول ما هو «الموضوع» بل كيف يجب أن نقيم التّراجع الأمپيريّ للوصول إلى الأفهوم التامّ لل«موضوع». إذ في الحالة الأولى ستكون [القاعدة] مبدأ إنشائيًا، ومثل هذا المبدأ ليس ممكنًا قطّ بناء على العقل المحض، فلا يمكن إذن أن يكون قصدنا أن نقول بذلك: إن سلسلة الشّروط من أجل مشروط معطى هي فيّاها متناهية أو لامتناهية؛ إذ إنّ مجرّد مِثال عن الجملة المطلقة، التي لا تتولد إلّا به، سيفكّر، في هذه الحالة، موضوعًا لا يمكن أن يعطى في أي تجربة، لأنّنا ننسب إلى سلسلة الظّاهرات واقعًا موضوعيًا مستقلًا عن التّأليف الأمپيريّ. لا يفعل المِثال العقليّ إذن سوى أن يُملي على تأليف تراجعي لسلسلة الشّروط، قاعدةً بموجبها ينطلق التّأليف، بوساطة كلّ الشّروط المنساقة بعضًا تحت بعض، من المشروط إلى اللّامشروط على الرّغم من أنّه لا يبلغه البتّة؛ لأن اللّامشروط لا يوجد قطّ في أيّ تجربة.

والحال، إنّه يجب أولًا، من أجل هذه الغاية، أن نعيّن بدقة تأليف التّسلسل بوصفه تأليفًا لا يكتمل ذات مرة، ونستخدم عادة في هذا المقصد عبارتين يجب أن تميزا شيئًا ما من دون أن نعرف، مع ذلك، كيف نشير بالضّبط إلى أساس هذا التّمييز. فالرّياضيون يتكلّمون فقط على تقدّم إلى ما لا نهاية286، وأولئك الذين يخضعون الأفاهيم لأبحاثهم (الفلاسفة) يريدون بدلًا منها أن يقبلوا بصدقيّة العبارة تقدّم من دون حدّ287 وحسب. ومن دون أن أتوقّف عند الحذلقة التي أوحت لهؤلاء بمثل ذلك التّمييز، ومن دون أن أتوقّف أيضًا عند الاستعمال المثمر أو العقيم الذي يستعملونه، أريد أن أحاول تعيين هذه الأفاهيم تعيينًا دقيقًا بالنّسبة إلى مقصدي.

يمكن القول، بحقّ، عن الخط المستقيم: يمكن له أن يمدّد إلى ما لا نهاية. والتّمييز هنا بين اللانهاية والتقدّم المتتابع على

مسافة غير متعينة (تقدّم من دون حدّ) سيكون تمييزًا لا طائل تحته، ذلك أنّه على الرّغم من أنّه من الأصوب عندما نقول: مدّدوا خطًا، أن نضيف «من دون حدّ»، بدلًا من «إلى ما لا نهاية»، لأنّ العبارة الأولى تعني فقط مدّدوه أبعد ما تريدون، في حين أنّ الثّانية تعني: عليكم ألّا تتوقّفوا قطّ عن تمديده (وهو ما لا يقصد بالضّبط هنا)، إلّا أنّه عندما لا يدور الكلام إلّا على ما يمكن فإن تعبير اللانهاية هو دقيق تمامًا؛ لأنّه يمكنكم أبدًا أن تمدّدوا خطكم إلى ما لا نهاية. والأمر نفسه في كلّ الحالات التي لا نتكلّم فيها إلّا على التقدّم، أعني على السّير من الشّرط إلى المشروط؛ وهذا التقدّم الممكن يذهب إلى اللانهاية في تسلسل الظّاهرات. ويمكنكم انطلاقا من زوج من الأجداد أن تستمروا بلا انتهاء تبعًا لخط التّناسل الهابط وأن تفكّروا أن هذا الخط يستمر حقًا بلا نهاية في العالم. ذلك أنّ العقل هنا ليس به حاجة البتّة إلى الجملة المطلقة للسلسلة لأنّه لا يفترضها كشرط وكمعطاة288 بل فقط كمشروط ما، قابل فقط لأن يعطى289 وأن يزاد بلا نهاية.

والأمر على خلاف ذلك تمامًا في مسألة معرفة إلى أيّ حدّ يمتدّ التّراجع الذي يرتفع في التّسلسل من المشروط المعطى نحو الشّروط، وما إذا كان يمكنني أن أقول إنّه تراجع إلى ما لا نهاية أم مجرّد تراجع يمتد إلى مسافة لا تُعيَّن (من دون حدّ)؛ وما إذا كان بإمكاني بالتّالي انطلاقًا من النّاس الأحياء حاليًا، أن أصعد إلى ما لا نهاية في سلسلة أجدادهم أم أن عليّ أن أكتفي بالقول إنّه مهما صعدت لن أجد البتّة سببًا أمپيريًا لعد السّلسلة محدودة في محلّ ما، بحيث أكون مخوّلًا ومضطرًا معًا أن أبحث لكل جدٍّ من الأجداد عن أجْداده الأبْعد أيضًا على الرّغم من أنّني لست مخولًا أن أفترضهم له.

وعليه أقول، إذا كان الـ كلّ معطى في الحدس الأمپيريّ، فإن التّراجع يذهب إلى ما لا نهاية في سلسلة شروطه الضّمنية. لكنْ، إذا لم يكن معطى سوى طرف واحد من السّلسلة وكان على التّراجع أن ينطلق أولًا من هذا الطّرف إلى الجملة المطلقة فلن يكون هناك سوى تراجع ذي نطاق لا يعيّن (من دون حدّ). وعليه يجب القول، عن انقسام مادّة معطاة (جسم ما) بين حدودها: إنّها تذهب إلى ما لا نهاية لأنّ هذه المادّة معطاة بأسرها ومن ثمّ مع كلّ أجزائها الممكنة في الحدس الأمپيريّ. وبما أنّ شرط هذا الـ «كل» هو جزؤه وشرط هذا الجزء جزء الجزء وهكذا دواليك، وبما أننا لا نعثر يومًا في تراجع التّفكيك290 هذا على أيّ طرف لا مشروط (لا ينقسم) لسلسلة الشّروط هذه، فإنّه لا يوجد في أيّ مكان سبب أمپيريّ للتوقّف في القسمة؛ ليس هذا وحسب بل إنّ أبعد أطراف القسمة التي يجب متابعتها، هي أيضًا معطاة أمپيريًّا، وقبل هذه القسمة المتصلة، أعني، إنّ القسمة تذهب إلى ما لا نهاية. وعلى العكس، فإن تسلسل الأجداد، بالنّسبة إلى امرئ ما، ليس معطى في جملته المطلقة في أيّ تجربة ممكنة. لكن التّراجع يذهب مع ذلك من كلّ طرف من هذه السّلالة إلى طرف أعلى بحيث لا يمكن أن نجد أيّ حدّ أمپيريّ يقدّم طرفًا بوصفه لا مشروطًا بالمطلق؛ لكن بما أنّ الأطراف، التي يمكن أن تقدّم هنا الشّرط، ليست معطاة سلفًا في حدس الـ كلّ الأمپيريّ قبل التّراجع فإنّ هذا التّراجع، لا يذهب إلى ما لا نهاية (في قسمة الشّيء المعطى) بل يمتد إلى بُعْدٍ غير قابل للتعين في البحث عن عدد أكبر من الأطراف التي تصلح كشرط للأطراف المعطاة والتي ليست معطاة بدورها إلّا كمشروطة.

ولا يُعَدّ التّسلسل – في أيّ حالة من الحالتّين، سواءً في التراجع إلى ما لا نهاية أم في التراجع من دون حدّ – معطى لامتناهيًا في «الموضوع». فهذه ليست أشياء معطاة فيّاها بل مجرّد ظاهرات لا تعطى، كمشروطة بعضًا لبعض، إلّا في التّراجع نفسه؛ وعليه فإن السّؤال لا يدور على معرفة ما إذا كان مقدار كم سلسلة الشّروط فيّاها متناهيًا أم لامتناهيًا، لأنّها فيّاها لا شيء، بل على كيف يجب أن نسير بالتّراجع الأمپيريّ وإلى أيّ مدى يجب أن نتابعه. ويجب أن نقيم هنا تمييزًا مهمًا بالنّظر إلى قاعدة هذا التقدّم. فإذا كان الكل معطى أمپيريًّا فإنّه من الممكن الرّجوع إلى ما لا نهاية في تسلسل شروطه الضّمنية. لكن إذا لم يكن معطى، وبتعبير أدقّ، إذا كان عليه أن يعطي أولًا بالتّراجع الأمپيريّ فإنّه

يمكنني فقط أن أقول: إنّه من الممكن بلا نهاية أن نرتفع إلى شروط أعلى بعد في السّلسلة. في الحالة الأولى كان يمكنني القول: سيظلّ هناك أبدًا أطراف وأطراف معطاة أمپيريًا، أكثر مما يمكنني أن أبلغ بالتّراجع (بالتّفكيك)، أمّا في الحالة الثّانية: فيمكنني أن أذهب في التّراجع أبدًا إلى أبعد، لأن ليس هناك من طرف معطى أمپيريًا بوصفه لامشروطًا بالمطلق، ولأن هناك أبدًا طرفًا أعلى ممكن بعد يعطيني بالتّالي وبالضّرورة مجالًا لأستعلم عنه. في الحالة الأولى كان من الضروريّ أن أعثر على عدد أكبر من أطراف السّلسلة؛ في الحالة الثّانية، من الضروريّ أن أطلب أبدًا عددًا أكبر منها، لأنّه لا يمكن لأيّ تجربة أن تعطي حدًا مطلقًا. ذلك أنّه، إمّا أن لا يكون لديكم مثل هذا الإدراك الذي يمدّ سلسلتكم، وعندها لن يمكن لهذا الإدراك أن يكون جزءًا من سلسلتكم التي تم قطعها (لأن ما يَحُدّ يجب أن يكون مختلفًا عمّا يُحَدّ) وعليكم بالتّالي أن تتابعوا تراجعكم نحو هذا الشّرط نفسه، وهكذا دواليك.

والفصل الآتي سيضع هذه الملاحظات، بتطبيقها، في ضوئها الخاصّ.

286 progressus in infinitum

287 progressus in indefinitum

288 datum.

289 dabile.

290 أضع التفكيك بإزاء Dekomposition، وهو عكس التركيب Komposision، بخلاف ما درج من استعمال تفكيك بإزاء Destruktion عند هيدغر، الذي يستحق أن يؤدّى بـ تقويض.

الفصل التّاسع

في الاستعمال الأمپيريّ لمبدأ العقل التّنظيمي بالنّظر إلى كلّ المُثُل الكوسْمُلُجية

بما أنّه لا يوجد، كما بيّنا ذلك مرارًا، أيّ استعمال مُجاوِز291 للأفاهيم الفاهميّة المحضة ولا للأفاهيم العقليّة المحضة. وبما أنّ الجملة المطلقة لسلاسل الشّروط في العالم الحسّي تستند فقط إلى الاستعمال المجاوِز للعقل الذي يطلب ذلك التّمام اللّامشروط لما يفترضه شيئًا فيّاه؛ وبما أنّ العالم الحسّي من جهة أخرى لا يتضمّن شيئًا من هذا القبيل؛ فإنّ الكلام لا يمكن أنْ يدور قطّ على الكمّ المطلق للسلاسل فيه وعلى ما إذا كان يمكنها أن تكون فيّاها محدودة أم لا محدودة، بل فقط على إلى أيّ حد يجب أن نصعد في التّراجع الأمپيريّ بإحالة التّجربة إلى شروطها كي لا نتوقّف، تبعًا لقاعدة العقل عند أيّ حل لأسئلتها غير الحلّ المطابق للموضوع.

لا يبقى إذن أيّ صدقيّة للمبدأ العقلي سوى صدقيّة قاعدة لتقدّم تجربةٍ ممكنة وكمّها، بعد أنْ نكون قد بيّنا بشكل وافٍ أن لا صدقيّة له قطّ كمبدأ إنشائي للظّاهرات فيّاها. فإذا أمكن لنا جلاء ذلك جلاء لا شك فيه، سينتهي تمامًا تنازع العقل مع نفسه. إذ بهذا الحل النّقدي لن يتبدّد التّرائي الذي كان يقسمه على نفسه وحسب، بل سينكشف

بدلًا منه المعنى الذي فيه يتطابق مع نفسه والذي كان سوءُ تأويله السّبب الوحيد للتنازع، وإذْ يتحول المبدأ، الذي كان حتّى الآن جدليًا، إلى مبدأ تعليمي. وبالفِعْل، لو أمكن أنْ نتحقّق منه وفقًا لدلالته الذاتيّة، في تعيين مواضيع التّجربة تعيينًا ملائمًا بأكبر استعمالٍ فاهميّ ممكن فيها، لكان ذلك بالضّبط كما لو أنّه يعيّن، شأنّه شأن مسلّمة من المسلّمات، المواضيع فيّاها قبليًّا (وهو أمر ممتنع بالعقل المحض)، ذلك أنّه حتّى المسلّمة نفسها، بالنّظر إلى «مواضيع» التّجربة، لا يمكن أن يكون لها من تأثير على توسيع معرفتنا وتصويبها، أكثر من إثبات فاعليتها في أوسع استعمال تجربي لفاهمتنا.

I- حلّ المِثال الكوسْمُلُجي لجملة مجموع ظاهرات العالمين

إن أساس مبدأ العقل التّنظيمي هو هنا، كما في المسائل الكوسْمُلُجية الأخرى، القضيّة هذه: في التّراجع الأمپيريّ، لا تجربة بحدّ مطلق ولا بالتّالي بشرطٍ بوصفه لامشروطًا أمپيريًّا مطلقًا. والسّبب هو أنّ على مثل تلك التّجربة أنْ تتضمّن حدًا للظّاهرات بالعدم، أو بالفراغ الذي يمكن أن يصطدم به، بوساطة إدراك، التّراجع المساق حتّى ذلك الحدّ؛ وهو محال.

والحال، إنّ هذه القضيّة تعني بالأحرى: إنّني في التّراجع الأمپيريّ لا أصل قطّ إلّا إلى شرط يجب أن يُعدّ بدوره مشروطًا أمپيريّا. وهي تضمن، في النهاية292، القاعدة هذه: مهما بلغ بُعْد ما أَصِلُ إليه في التّسلسل الصّاعد يجب عليّ أبدًا أنْ أستعلِم عن طرف أعلى من السّلسلة سواءً كان يمكن أنْ أعرفه بالتّجربة أم لا.

فمن أجل حلّ المشكلة الكوسْمُلُجية الأولى، ليس بنا إذًا حاجة إلّا إلى أنْ نقرّر أيضًا: هل يمكننا، في التّراجع نحو المقدار اللّامشروط للعالمين (من حيث الزّمان والمكان)، أن نسمّي ذلك الصّعود، الذي لا يُعرَف له حدّ البتّة، رجوعًا إلى ما لا نهاية أم فقط تراجعًا متابَعًا إلى حدّ لا يُعيَّن (من دون حدّ).

وليس مجرّد التّصوّر الكلي لتسلسل كلّ حالات العالم الماضية، وللأشياء الموجودة معًا في مكان العالم، ليس سوى تراجع أمپيريّ ممكن، أفكّره وإنْ بشكل غير متعيّن بعد، ومنه فقط يمكن أن يتولّد أفهوم عن مثل ذلك التّسلسل للشّروط بصدد إدراك معطى293. والحال، إنّ العالمين ليست لديّ إلّا في الأفهوم، وليست قائمة لديّ قطّ كمقدار في الحدس. لا يمكن إذن أن أستدلّ من مقدارها على مقدار التّراجع وأن أعيّن هذا بذاك، بل عليّ على العكس أن أصْطنع أولًا أفهومًا عن مقدار العالم بوساطة مقدار التّراجع الأمپيريّ. لكن، عن هذا الأخير لا أعلم قطّ شيئًا سوى أنّ كلّ طرف معطى من سلسلة الشّروط يجب أنْ أتابعه أيضًا أمپيريًّا نحو طرف أعلى (أبْعد)، فلا يتعيّن كمّ كلّ الظّاهرات إذن بذلك تعيّنًا مطلقًا، وبالتّالي لا يمكن أن نقول إنّ هذا التّراجع يذهب إلى ما لا نهاية، لأنّ ذلك سيعني استباق الأطراف التي لم يصل إليها التّراجع بعد وتصوّر كميّتها التي تفوق ما يمكن أن يبْلغه أيُّ تأليف أمپيريّ، وسيكون ذلك تعيينًا (وإن بشكل سالب وحسب) لمقدار العالم قبل التّراجع، وهو محال. ذلك أنّ العالم ليس معطى لي بأيّ حدس (في جملته) وبالتّالي فإنّ مقداره ليس معطى هو الآخر قبل التّراجع. لا يمكننا إذنْ أنْ نقول أيّ شيءٍ عن مقدار العالم فيّاه ولا حتّى ما إذا كان فيه تراجع إلى ما لا نهاية، بل علينا أنْ نبحث عن أفهوم كمّه فقط بموجب القاعدة التي تعيّن فيه التّراجع الأمپيريّ. والحال، إنّ هذه القاعدة لا تقول شيئًا سوى هذا: أيًا كان البعد الذي نبلغه من تسلسل الشّروط الأمپيريّة، يجب علينا أن لا نسلّم بأيّ حد مطلق في أيّ محل، بل علينا أن نسوق كلّ ظاهرة بوصفها مشروطة تحت ظاهرة أخرى بوصفها شرطها، وأن نتابع بالتّالي سيرنا نحو هذا الشّرط، وذاك التراجع من دون حدّ يمكن تمييزه، لأنّه لا يعيّن أيّ مقدار في «الموضوع»، من التراجع إلى ما لا نهاية، بوضوح كاف. لا يمكنني إذنْ أنْ أقول، إنّ العالم لامتناهٍ من حيث الزّمن الماضي أو من حيث المكان. لأنّ مثل هذا الأفهوم للمقدار، كـ لاتناهٍ معطى،

هو ممتنع أمپيريًّا، وبالتّالي ممتنع بالمطلق بالنّظر إلى العالم كموضوع للحواسّ. ولن أقول، كذلك، إنّ التّراجع، من إدراك معطى نحو كلّ ما يحدّه في سلسلة سواءً من حيث المكان أم من حيث الزّمان الماضي، يذهب إلى ما لا نهاية؛ لأنّ ذلك يفترض مقدارًا لا لامتناهيًا للعالم، ولامتناهيًا، لأن الحدَّ المطلق هو كذلك ممتنع أمپيريًّا. لا يمكنني إذن أن أقول أيّ شيء عن كلّ موضوع التّجربة (عن العالم الحسّي) بل فقط عن القاعدة التي بموجبها يجب على التّجربة أن تقام وتتابع بالتّوافق مع موضوعها.

وأوّل جواب عن السّؤال الكوسْمُلُجي المتعلّق بمقدار العالم، هو إذًا الجواب السّالب هذا: ليس للعالم من بداية أولى، من حيث الزّمان ولا من حدٍّ أقصى من حيث المكان.

إذْ لو كان الأمر على العكس، لكان العالم محدودًا من جهة بزمان فارغ ومن أخرى بمكان فارغ. لكن، بما أنّه لا يمكنه، بوصفه ظاهرة أنْ يُحَدِّد فيّاه بأي طريقة من الطّريقتين، لأن الظّاهرة ليست شيئًا فيّاه، فإنّه يجب عندئذ أن يكون من الممكن إدراك الحدّ بزمن فارغ بالمطلق أو بمكان فارغ إدراكًا تعطى فيه أطراف العالم هذه في تجربة ممكنة. لكن مثل هذه التّجربة ممتنعة لكونها فارغة تمامًا من المضمون. فحدٌّ مطلقٌ للعالم هو إذًا ممتنع أمپيريًّا وبالتّالي ممتنع بالمطلق أيضًا294.

وينجم عن ذلك معًا، هذا الجواب الإيجابي: إنّ التّراجع في سلسلة ظاهرات العالم كتعيّن لمقدار العالم يتراجع من دون حدّ، بما معناه أنّ ليس للعالم الحسّي من مقدار مطلق، بل إنّ للتراجع الأمپيريّ (الذي به وحده يمكن أنْ يعطى لجهة شروطه) قاعدته التي هي التقدّم أبدًا من كلّ طرف في السّلسلة، كمشروط إلى طرف أبعد بعْد (سواءً كان ذلك بوساطة تجربة خاصّة أم بالاهْتداء بخيط التّاريخ أم بوساطة سلسلة المسبِّبات والأسباب) وعدم التّلكؤ في توسيع الاستعمال الأمپيريّ الممكن للفاهمة في أيّ محلّ، وذاك هو الشّغل الخاصّ والوحيد للعقل في مبادئه.

ولا يُملى علينا بذلك أيُّ تراجع أمپيريّ متعيِّن يتقدّم بلا توقّف في ضرب من ضروب الظّاهرات: لا يُملى علينا مثلًا أن نصعد بالانطلاق من إنّسان حيّ إلى أعلى أبدًا في سلسلة أجداده من دون أنْ نأمل ببلوغ الزوج الأوّل، أو أن نتقدّم أبدًا في سلسلة أجسام العالم من دون أن نسلّم بشمس أخيرة: بل نُؤْمر فقط بالذهاب من ظاهرات إلى ظاهرات حتّى وإن كانت هذه الأخيرة لا تقدّم أيّ إدراك متحقّق (إذا كان الإدراك بالنّسبة لوعينا من درجة أضعف من أنّ يصبح تجربة) لأنّها تنتمي رغم ذلك إلى التّجربة الممكنة.

كلّ بدءٍ هو في الزّمان، وكلّ حدٍّ لما هو ممتدّ هو في المكان. لكنّ المكان والزّمان ليسا إلّا في العالم المحسوس. وبالتّالي فإن الظّاهرات هي وحدها مُنْحدّة في العالم على نحو مشروط، لكن العالم نفسه ليس مُنْحدًا لا على نحو مشروط ولا على نحو غير مشروط.

ولهذا السّبب بالضّبط، ولأنّ لا العالم ولا سلسلة الشّروط، بصدد مشروط معطى، بوصفها سلسلة عالمية، يمكن أن يُعطيا كليًا قط، فإنّ أفهوم مقدار العالم لا يُعطى إلّا بالتّراجع وليس بحدس جَمْعيّ سابق عليه. لكن التّراجع لا يقوم قطّ إلّا في تعيين الكمّ ولا يُعطي بالتّالي أفهومًا متعينًا ولا من ثمّ أفهومًا لكمٍّ لامتناهٍ بالنّسبة إلى مقياس معيّن، فهو لا يذهب إذن إلى ما لا نهاية (معطاة نوعًا ما) بل إلى بُعْد لا يعيّن، كي يقدّم (للتجربة) كمًّا يتحقّق بدءًا بذلك التّراجع.

II– حل المِثال الكوسْمُلُجي حول جملة تقسيم كلّ معطى في الحدس

عندما أقسم «كلًّا» معطى في الحدس، فإني أذهب من المشروط إلى شروط إمكانه، وتقسيم الأجزاء295 (بالتجزئة أم بالتفكيك) هو تراجع في تسلسل هذه الشّروط ولا تكون جملة هذا التّسلسل المطلقة معطاة إلّا إذا كان بإمكان التّراجع أنْ يصل إلى أجزاء بسيطة. لكن في تَفْتيتٍ يتتابع من دون تقطّع، إذا كانت كلّ الأجزاء قابلة للقسمة أبدًا من جديد فإن التّقسيم، أعني التّراجع، سيذهب من المشروط إلى شروطه إلى ما لا نهاية، لأن الشّروط (الأجزاء)، متضمّنة في المشروط نفسه، وهي أيضًا معطاة بأسرها معه، لأنّه هو معطى كليًّا في حدسٍ محصور ضمن حدوده. ويجب ألّا يسمّى التّراجع إذن تراجعًا من دون حدّ، وهو التّراجع الذي يسمح به، وحده، المِثال الكوسْمُلُجي السّابق لأنّه كان يجب عليّ أن أذهب من المشروط إلى شروطه التي كانت خارجًا عنه، والتي لم تكن معطاة معه في الوقت نفسه، بل لم تظهر إلّا في التّراجع الأمپيريّ. إلّا أنّه ليس من المسموح البتّة أنْ نقول عن مثل هذا «الكلّ» القابل للانقسام إلى ما لا نهاية: أنّه يتقوّم مما لا يتناهى من الأجزاء. ذلك أنّه على الرّغم من أنّ جميع الأجزاء متضمّنة في حدس «الكلّ»، فإن كلّ الانقسام ليس متضمّنا فيه، وهو الانقسام الذي لا يقوم إلّا في التّفكيك المتّصِل أو في التّراجع نفسه الذي يحقق بدءًا السّلسلة. لكنْ بما أنّ هذا التّراجع لا متناهٍ، فإن كلّ الأطراف (الأجزاء) التي يصل إليه يتضمّنها «الكل» المعطى كمجمّعات، هذا صحيح، إلّا أنّه لا يتضمّن كلّ سلسلة الانقسام التي لا تنتهي من التّعاقب ولا تكتمل ذات مرة ولا يمكنها من ثمّ أنْ تعرض مجموعًا لامتناهيًا ولا أنْ تعرض تركيبَهُ في كلّ واحد.

وتنطبق هذه الملاحظة العامّة، بدءًا، بسهولة فائقة على المكان. فكل مكان محدوس في حدوده هو كلّ من هذا النّوع، وأجزاؤه في كلّ تفتيت هي أبدًا من جديد أمكنة وهو، بالتّالي ينقسم إلى ما لا نهاية.

وينجم عن ذلك بشكل طبيعي تمامًا تطبيق ثانٍ على ظاهرة خارجيّة محصورة ضمن حدودها (على جسم)؛ فانقسام هذا الجسم يتأسّس على انقسام المكان الذي يشكل إمكان الجسم ككلّ ممتدّ. الجسم ينقسم إذن إلى ما لا نهاية من دون أنْ يتقوّم، بسبب ذلك، من عدد لا يتناهى من الأجزاء.

ويبدو حقًا: أنّ الجسم، ولأنّه يجب أنْ يُتصوّر كجوهر في المكان، يتميّز من المكان في ما يَخُصّ قانون الانقسام فيه، لأنّه يمكننا أنْ نوافق، أكثر الأحيان، على أنّه لا يمكن للتفكيك في المكان أنْ يُزيل ذات مرة كلّ تركيب، إذْ إنّ كلّ مكان، وليس فيه ما يقوم فيّاه، سيتبدد حينئذ (وهو أمر محال). في حين أنّ الموافقة على أنّه إنْ ألغي كلّ تركيب للمادّة في الفكر، فلن يبقى شيء قط، لا تبدو قابلة للانسجام مع أفهوم الجوهر الذي يجب أن يكون أصلًا حاملًا كلّ تركيب وباقيًا في عناصره حتّى عندما يُنْسَخ اقترانُ هذه العناصر التي تشكّل باقترانها في المكان جسمًا. لكن شأن ما يسمّى جوهرًا في الظّاهرة ليس شأن ما يفكّر شيئًا فيّاه بوّساطة أفهوم فاهميّ محض. فهذا الجوهر ليس حاملًا مطلقًا بل خَيْلة دائمة من أخيلة الحساسية، فهو ليس سوى حدس، وفي هذا الحدس بعامّة لا يوجد شيء لامشروط.

والحال، وعلى الرّغم من أنّ لقاعدة التقدّم إلى ما لا نهاية في تفكيك الظّاهرة بوصفها مجرّد مالئة للمكان، تطبيقًا لا يشوبه أي شك، فإنّه لا يمكن أنْ يكون لها أيُّ صدقيّة عندما نريد أن نوسّعها لتطاول مجموعة الأجزاء المفصولة بطريقة ما في الـ «كلّ» المعطى، والتي يشكّل كلّ منها كمًا يُميَّز296، وأنّ التّسليم بأنّ على كلّ جزء في أيّ كلّ مُتَعَضٍّ (مُنظّم) أنْ يكون مُتعضيًّا بدوره وبأننا في تقسيم الأجزاء إلى ما لا نهاية نصل على هذا النّحو إلى أجزاء مُصطنعة جديدة أبدًا؛ وبكلمة إن التّسليم بأن الـكلّ متعضٍّ إلى ما لا نهاية، أمر لا يعقل قطّ على الرّغم من أنّنا نسلّم تمامًا بأن أجزاء المادّة في انفصالها إلى ما لا نهاية يمكن أنْ تكون متعضّية. لأن لاتناهي انقسام ظاهرة معطاة في المكان يستند فقط إلى أنّ ما هو معطى بالظّاهرة، هو قابلية الانقسام فقط، أعني مجموعة أجزاء غير متعينة على الإطلاق في حد ذاتها، في حين أنّ الأجزاء نفسها ليست معطاة ومتعيّنة إلا بالتّفكيك، وبكلمة، يستند إلى أنّ الـ كلّ ليس بَعْدُ

منقسمًا فيّاه. وعليه يمكن للانقسام أن يُعيّن فيه مجموعًا يذهب بعيدًا بقدر ما نريد أن نتقدّم في تراجع الانقسام. وعلى العكس، فإن الـ «كلّ» في جسم متعضٍ منظم إلى ما لا نهاية، يُتصوّر سلفًا، بهذا الأفهوم بالذات، كجسم مُقسَّم يوجد فيه قبل كلّ تراجع للانقسام مجموعة من الأجزاء متعينة فيّاها إنّما لامتناهية. وهو ما به نناقض أنفسنا لأنّنا ننظر إلى هذا البَسْط اللّامتناهي بوصفه تسلسلًا لا يمكن إنْجازه قطّ (لامتناهيًا)، ونحسبه مع ذلك بمثابة ناجز في مجموعه. فالانقسام اللّامتناهي لا يدل على الظّاهرة إلّا بوصفها كمًا متصلًا 297 ولا ينفصل عن ملء المكان لأنّ في هذا الملء إنّما يقوم مبدأ قابلية الانقسام اللّامتناهي. لكن عندما يحسب شيء ما بمثابة كمّ يُميَّز تكون مجموعة الوحدات متعيّنة فيه، فهي تساوي دائمًا إذن عددًا ما. فليس هناك إذًا سوى التّجربة لتُقرّر إلى أيّ حد يمكن للتنظيم أن يذهب في جسم متعضٍّ؛ وحتّى عندما لا تصل التّجربة بيقين إلى أيّ جزء غير منظّم، فإن على هذا النّوع من الأجزاء أن يقوم على الأقلّ في التّجربة الممكنة. لكنْ، ليس من شأن التّجربة معرفة إلى أيّ حدٍّ يمتدُّ التّقسيم المجاوِز لظاهرة بعامّة، إلّا أنّ مبدأ العقل يريد ألّا نحسب التّراجع الأمپيريّ في تفكيك ما هو ممتدّ وفقًا لطبيعة الظّاهرة تراجعًا منجزًا بالمطلق.

* * *

ملاحظة ختامية حول حل المُثُل

المجاوِزة الرّياضية وإلماع إلى حل المُثُل

المجاوِزة الدّينامية

بتقديمنا نقيضة العقل المحض من خلال كلّ المُثُل المجاوِزة في لوحة، وبإظهارنا أساس هذا التّنازع والوسيلة الوحيدة التي ترفعه، والتي تقوم في إعلان الزعمين المتضادين خاطئين، قدّمنا في كلّ مرة الشّروط بوصفها مُنتمية إلى مشروطها وفقًا لعلاقات المكان والزّمان؛ وذاك هو الافتراض العادي للحسّ السّليم، وإليه يستند ذلك التّنازع بأسره. ومن هذا المنظار، كانت جميع التّصوّرات الجدليّة للـ«جُملة» في تسلسل الشّروط وصولًا إلى مشروط معطى، من الصنّف عينه جملة وتفصيلًا. كان هناك دائمًا سلسلة يقترن فيها الشّرط بالمشروط بوصفه طرفًا فيها، حيث كانا إذًا متماثلين، لأنّه كان على التّراجع ألّا يفكّر قطّ كناجز، أو كان يجب في حال حصل ذلك أنّ يكون الطّرف المشروط فيّاه قد عُدَّ خطأً بمثابة الطّرف الأوّل، وبالتّالي بمثابة لامشروط. فلم يكن ما ننظر إليه في الحقيقة هو الشّيء أيْ المشروط، بل تسلسل الشّروط وصولا إلى هذا المشروط، وفقط من حيث كمّه. وكانت الصّعوبة، التي لم يكن بالإمكان حلّها بأيّ تسوية، بل فقط بقطع العقدة كليًا، تقوم في أنّ العقل كان يُلبِس الفاهمة لباسًا إمّا طويلًا جدًا وإمّا قصيرًا جدًا، بحيث لمْ يكنْ يُمكنها قطّ أنْ تكون على قدِّ مثاله.

وقد أهملنا هنا تمييزًا جوهريًا بين «المواضيع»، أعني بين الأفاهيم الفاهميّة التي يطمح العقل إلى رفعها حتّى المُثُل؛ وهو التّميز القائم، بحسب لوحتنا السّابقة عن المقولات، بين اثنتين منها تُشير إلى تأليفٍ رياضي للظّاهرات، واثنتين تشير إلى تأليف دينامي298. وقد كان بإمكاننا أنْ نُهمل هذا التّمييز جانبًا حتّى الآن، إذْ مثلما كنّا نبقى دائمًا، في التّصوّر العامّ لكلِّ المُثُل المجاوِزة، بين الشّروط في الظّاهرة وحسب، كذلك كنّا نكتفي، في المثالين الرّياضيين المجاوِزين، بالموضوع في الظّاهرة. أمّا الآن وقد وصلنا إلى الأفاهيم الدّينامية للفاهمة من حيث عليها أنْ تتّفق مع مِثال العقل، فإنّ هذا التّمييز يُصبح مهمًا ويفتح لنا أفقًا جديدًا تمامًا للنظر في الدّعوى التي زجّ فيها العقل. وكانت هذه الدّعوى قد نُحّيت سابقًا لأنّها كانت تقوم من الجهتين على افتراضات خاطئة، أمّا الآن، وحيث يمكن اقتراح افتراض قدْ يتعايش مع ادّعاء العقل في النقيضة الدّينامية، فإنّه يمكن لهذا النّزاع، من وجهة النّظر هذه، وبفعل أن القاضي يَسدّ نقص المبادئ

الحقوقية التي يجهلها الجانبان، أن يُسوَّى بمصالحة تُرضي الفريقين؛ وهو أمر كان ممتنعا في التّنازع القائم في النّقيضة الرّياضية.

إن سلاسل الشّروط، من حيث ننْظر إلى اتساعها لنرى ما إذا كانت مناسبة للمُثُل أم كبيرة جدًا عليها أم صغيرة جدًا، هي بالطّبع متجانسة كلها. إلّا أنّ الأفهوم الفاهميّ الذي يؤسس هذه المثُل يتضمّن: إمّا مجرّد تأليف للمتجانس (ما يُفترض في كلّ كمّ سواءً في ما يمكن أنْ يسمح به في تركيبه أم في تقسيمه) وإمّا أيضًا تأليفًا للمتنافر يمكن أن يسلّم به على الأقلّ في التّأليف الدّينامي، سواء كان تأليفًا للربط السّببيّ أم تأليفًا للضروريّ مع العرضي.

وعليه فإنّه لا يمكن، في التّأليف الرّياضي لسلاسل الظّاهرات، إدخالُ أيِّ شرط سوى الشّرط الحسّي، أعني الشّرط الذي هو نفسه جزء من السّلسلة، في حين أنّ التّسلسل الدّينامي للشّروط الحسّية يسمح أيضًا بشرط غير متجانس، وليس جزءًا من السّلسلة، بل شرط محض معقول يقوم خارج السّلسلة، مما يرضي العقل ويضع اللّامشروط في مقدّمة الظّاهرات من دون أنْ يُخلْخِل بذلك تسلسل الظّاهرات التي تبقى مشروطة دائمًا، ومن دون أن يكسره بما يضادّ مبادئ الفاهمة.

لكن، جرّاء أنّ المثُل الدّينامية تسمح بشرطٍ للظّاهرات من خارج سلسلتها، أعني بشرط ليس هو نفسه ظاهرةً، يحصل شيء مختلف كليًا عن نتيجة النّقيضة الرّياضية. بمعنى أنّ هذه كانت تؤدي إلى وجوب إعلان الزعْمين الجدليّين المتضادّيْن خاطئيْن معًا، في حين أنّ ما هو مشروط بشكل شامل في السلاسل الدّينامية، وما لا ينفصل عنها من حيث هي ظاهرات، وما يقترن بشرط غير مشروط أمپيريًّا إنّما أيضًا غير حسّي، يُرضي من جهة الفاهمة ومن جهة أخرى العقل299، وفي حين تتهافت الأدلّة الجدليّة التي تبحث بهذه الطّريقة أو تلك عن الجملة المطلقة في مجرّد ظاهرات، فإنّ القضيّتين العقليتين في دلالتهما المصوَّبة على هذا النّحو يمكن أنْ تكونا صادقتين معًا، وهذا الأمر لا يمكن أنْ يحصل البتّة في المثُل الكوسْمُلُجية المتعلّقة بمجرّد الوحدة الرّياضية اللّامشروطة لأنّنا لا نعثر في هذه المثُل على أيّ شرط لسلسلة الظّاهرات سوى الشّرط الذي هو نفسه ظاهرة والذي بما هو كذلك يشكّل طرفًا في السّلسلة.

III– حل المثُل الكوسْمُلُجية حول جملة اشتقاق

أحداث العالم من أسبابها

لا يمكن أنْ نفكّر، بالنّظر إلى ما يحصل، إلّا نوعيْن من السّببيّة، واحدة وفقًا للطبيعة وأخرى بناءً على الحريّة. الأولى هي اقتران حالةٍ بحالة سابقة تليها بموجب قاعدة في العالم المحسوس. لكن، بما أنّ سببيّة الظّاهرات تستند إلى شروط زمنيّة، وبما أنّ الحالة السّابقة لم تكن لتتولّد مسبّبًا يرى النّور لأوّل مرة في الزّمان لو كانت قائمة دائمًا، فإن سببيّة سبب ما يحدث أو يتولّد تكون هي الأخرى قد تولّدت أيضًا وبها حاجة بدورها وفقًا للمبدأ الفاهميّ إلى سبب.

وعلى العكس، أفهم بحريّة، بالمعنى الكوسْمُلُجي، قدرة الواحد على أنْ يبدأ من ذاته حالة لا تخضع سببيّتها بدورها إلى سبب آخر يُعيِّنها من حيث الزّمان وفقًا لقانون الطّبيعة. فالحريّة بهذا المعنى مِثال مُجاوِز محض لا يتضمّن بدءًا أي شيءٍ مستمدّ من التّجربة، ولا يمكن لموضوعه ثانيًا، أنْ يعطي بتعيَّن في أيّ تجربة، لأنّ: «كل ما يحصل يجب أن يكون له سبب» و«سببيّة السّبب التي هي نفسها حاصلة أو متولّدة، يجب أن يكون لها بدورها سبب»: قانون كلّي، بل قانون إمكان كلّ تجربة؛ وبه يتحوّل كامل حقل التّجربة، وباعدًا ما بَعُد، إلى جملة من مجرّد طبيعة. لكن، بما أنّه لا يمكننا على هذا النّحو أنْ نتوصّل إلى اكتشاف أيّ جملة مطلقة للشّروط في العلاقة السّببيّة، فإن العقل يبتدع مِثالًا لتلقائيّة يمكن أنْ يبدأ من نفسه الفِعْل، من دون أنْ يكون قد سبقه سبب آخر ليُعيِّنه بدوره للفِعْل وفقًا لقانون الاقتران السّببيّ.

وما تجدر ملاحظته بخاصّة، هو أنّه، على مِثال الحريّة المجاوِز هذا، يتأسّس أفهوم الحريّة العمليّ. وأنّ هذا المِثال هو الذي يشكّل، أصْلًا، أوان بروز الصّعوبات التي أحاطت دائمًا بمسألة إمكانه. فالحريّة بالمعنى العملي هي استقلال الإرادة عن إلزام نزوات الحساسية، ذلك أنّ الإرادة تكون حسّية من حيث هي عِرْضَة للانفعال (بحوافز الحساسية)، وتدعى إرادة بهيمة300عندما تكون عِرْضة للاضطّرار. والحق إن الإرادة البشريّة هي إرادة حسّية301 إنّما ليست بهيمة بل حرّة302، لأن الحساسية لا تجعل فِعْلها ضروريّا، بل يوجد في الإنسان قدرة على أنْ يُعيِّن نفسه بنفسه بالاستقلال عن إلزام النّزوات الحسّية.

ونرى بسهولة، أنّه لو كانت كلّ سببيّة في العالم الحسّي طبيعة وحسب، لكان كلّ حادث يتعين بآخر في الزّمان وفقًا لقوانين ضروريّة، وأنَّ نَسْخ الحريّة المجاوِزة بالتّالي، وبما أن الظّاهرات من حيث تُعيِّن الإرادة يجب أنْ تجعل كلّ فِعْل ضروريّا بوصفه نتيجتها الطّبيعيّة، هو معًا نَسْخٌ لكلِّ حريّة عمليّة. لأن هذه، تفترض شيئًا كان يجب أنْ يحصل على الرّغم من أنّه لم يحصل، وتفترض أنّ سببه في الظّاهرة لم يكن بالتّالي معيّنًا إلى درجة تمنع قيام علّية في إرادتنا قادرة على أن تُحدِث، بمعزل عن تلك الأسباب الطّبيعيّة، بل ضدَّ سيادتها وتأثيرها، أمرًا معينًا في نسق الزّمان وفقًا لقوانين أمپيريّة، وأن تبدأ بالتّالي، من ذاتها كليًا، سلسلة أحداث.

يحصل هنا إذن، ما يُصادَف بعامّة في تنازع للعقل الذي يغامر وراء حدود التّجربة الممكنة، أعني أنّ المشكلة ليست أصْلًا، فسيولوجية بل مُجاوِزة. وعليه، صحيح أنّ مسألة إمكان الحريّة تُهِمّ السّيْكولجيا، إلّا أنّه لا يوجد سوى الفلسفة المجاوِزة لكيّ تهتمّ بحلها، لأنّها تستند إلى أدلّة جدليّة لِلعقْل المحض وحسب. لكنْ لجعل هذه الفلسفة قادرة على أنْ تعطي عن المسألة جوابًا مُرضيًا لا يمكن أن يُرفض، يجب عليَّ أن أحاول بدءًا أن أعيّن، بملاحظة، تعيينًا أكثر دقة، المنهج الذي يجب أنْ نتّبعه في هذه المسألة.

لو كانت الظّاهرات أشياء فيّاها، ولو كان المكان والزّمان بالتّالي صورًا لوجود الأشياء فيّاها، لكانت الشّروط والمشروط تنتمي أبدًا كأطراف إلى سلسلة واحدة بعيّنها، ولَنَتَج عن ذلك وفي الحالة الحاضرة أيضًا، النّقيضة المشتركة بين كلّ المُثُل المجاوِزة. أعني، لكان على تلك السّلسلة أنْ تكون حتمًا كبيرة جدًا أو صغيرة جدًا على الفاهمة. لكنّ أفاهيم العقل الدّينامية التي نهتمُّ بها في هذا الرّقم، والرّقم الذي يليه303، تمتاز بهذا: لأنّه لا شغل لها بشيء بوصفه كمًا بل فقط بوجوده، فإنّه يمكننا أيضًا أنْ نصرف النّظر عن كمّ سلسلة الشّروط كي لا ننظر فيها إلّا إلى علاقة الشّرط بالمشروط الدّينامية؛ بحيث نصادف، في مسألة الطّبيعة والحريّة، صعوبة معرفة هل الحريّة بعامّة ممكنة فقط، وهل يمكنها، إنْ كانت ممكنة، أن تتلاءم مع كلّيّة القانون الطّبيعي للسببيّة. وبالتّالي، القضيّة الآتية: كلّ مسبَّبٍ في العالم يجب أنْ يصدر إمّا عن الطّبيعة وإمّا عن الحريّة: هل هي قضيّة شرطية منفصلة بدقّة، أم هل يمكن بالأحرى للاثنتيْن، في صلة مختلفة، أنْ تفعلا معًا في حادث واحد بعينه؟ والمبدأ القائل بترابط كلّ أحداث العالم الحسّي ترابطًا شاملًا وفق قوانين الطّبيعة الثّابتة سبق أن أُثبتت صحّته بقوّة، بوصفه مبدأ للتحليلات المجاوِزة لا يحتمل أيّ عبث. فالمسألة تنحصر إذن في معرفة هل يمكن للحريّة أنْ توجد على الرّغم من هذا المبدأ، وبالنّظر إلى المسبّب نفسه الذي يتعيّن وفقًا للطبيعة أم إنّه يجب استبعادها نهائيًا بتلك القاعدة التي لا تُنْتهك. وافتراض الواقعيّة المطلقة للظّاهرات، وهو افتراض عاميّ إنّما مُخادع، يُظهر هنا فورًا سوء تأثيره في تشويش العقل. إذ لو كانت الظّاهرات أشياء فيّاها لما كان هناك من وسيلة لإنقاذ الحريّة. فالطّبيعة ستكون السّبب التامّ والمعيِّن فيّاه لكل حدثٍ، تعيينًا وافيًا، وسيكون شرط كلّ حدث متضمّنًا فقط في سلسلة الظّاهرات الخاضعة مع مسبّباتها بالضّرورة لقانون الطّبيعة؛ وعلى العكس، إذا لم نحمل الظّاهرات إلّا على ما هي عليه بالفعل من دون زيادة، أعني لا كأشياء فيّاها بل كمجرّد تصوّرات تترابط وفقًا لقوانين أمپيريّة، فإنّه سيجب أن يكون لها هي أيضًا أصول ليست بظاهرات. لكنّ علّةً معقولة من هذا النّوع لن تكون متعيِّنة

بالنّظر إلى عليّتها بظاهرات على الرّغم من أنّ معلولاتها تظهر ويمكن أنْ تتعيّن من حيث تظهر بظاهرات أخرى. وستكون بذلك مع عليّتها خارج السّلسلة، في حين أنّ معلولاتها ستوجد في سلسلة الشّروط الأمپيريّة. يمكن للمعلول إذنْ أن يُعَدَّ معلولًا حرًا بالنّظر إلى علّته المعقولة وأن يُعدّ في الوقت نفسه مع ذلك، بالنّظر إلى الظّاهرات، كنتيجة لها وفقًا لضرورة الطّبيعة. وقد يبدو هذا التّمييز المعروض بطريقة عامّة ومجرّدة كليًا، في غاية الحذْلقة والغموض إلّا أنّه سيتّضح في التّطبيق. وقد أردتُ، هنا، فقط أنْ أدلي بهذه الملاحظة: بما أن التّرابط الكلّي، لكل الظّاهرات في إطار الطّبيعة، هو قانون تمتنع مخالفته، فإنّ هذا القانون سيقلب بالضّرورة كلّ حريّة لو أردنا أن نَتشبث بعناد بواقعيّة الظّاهرات. ولذا لم يتوصَلْ أولئك، الذين يتبعون في ذلك الرّأي العامي، إلى أن يُوافقوا، ذات مرة، بين الحريّة والطّبيعة.

إمكان العلية بحريّة

بما يتّفق مع القانون الكلي للضرورة الطّبيعيّة

ما لا يكون، في موضوعٍ للحواسّ، هو نفسه ظاهرةً أسمّيه معقولًا304. وعليه، إذا كان ما يجب أنْ يُعدّ ظاهرة في العالم الحسّي، له فيّاه، بالإضافة إلى ذلك قدرة ليست موضوعًا للحدس الحسّي بل تمكِّنه من أنّ يكون عِلّة للظّاهرات، فإنّه يمكن أنْ ننظر إلى علّية هذا الكائن من جهتين: كعلية معقولة وفقًا لفعلها من حيث هو شيء فيّاه، وكسببيّة محسوسة وفقًا لمسبّبها من حيث هو ظاهرة في العالم الحسّي. ونصطنع بناء عليه أفهومًا أمپيريًّا عن قدرة مثل هذا الفاعل، وأفهومًا عقليًا عن علّيته، ويلتقي الأُفهومان معًا في أثرٍ واحد بعينه. وهذه الطّريقة المزدوجة في تفكير قدرة موضوع الحواسّ لا تُناقض أيًا من الأفاهيم التي نكوّنها عن الظّاهرات والتّجربة الممكنة، إذْ بما أنّ على هذه الظّاهرات بأسرها، من حيث ليست أشياء فيّاها، أن تجد أساسًا لها في موضوع مُجاوِز يُعيِّنها كمجرّد تصوّرات، فإنّ لا شيء يمنع من أنّ نَنْسب إلى هذا الموضوع المجاوِز بالإضافة إلى الخاصيّة التي من خلالها يظهر، عليّةً ليست ظاهرة، على الرّغم من أنّ معلولها يُصادف في الظّاهرة. لكنْ يجب أنْ يكون لكلّ علّة فاعلة سِمَة، أعني قانونًا لعلّيتها من دونه لا يمكنها أنْ تكون عِلّة قطّ. وهكذا يكون لديْنا، عن فاعل من العالم الحسّي، أولًا، سمة أمپيريّة به تُتّخذ أفعالُه من حيث هي ظاهرات، في التّرابط الشامل مع ظاهرات أخرى وفقًا لقوانين الطّبيعة الثّابتة ومن حيث يمكنها أنْ تُشتق من هذه الظّاهرات كما لو كانت شروطها، وأن تُربط معها إذن مُؤلِّفة أطرافًا في سلسلة وحيدة في نظام الطّبيعة؛ وسيكون علينا ثانيًا، أن نُقِرّ للفاعل بسِمَة معقولة، به يكون علّة لتلك الأفعال بوصفها ظاهرات حقًا، إلّا أنّه لا يخضع هو لأيّ شرطٍ من شروط الحساسية وليس هو نفسه ظاهرة. ويمكن أن نُسمِّي الأوّل سمة هذا الشّيء في الظّاهرة والثاني سمة الشّيء فيّاه.

ولن يكون هذا الذات الفاعل إذنْ خاضعًا من حيث سمته المعقولة لأيّ شرط زمني، لأنّ الزّمان هو شرط الظّاهرات وحسب، لا الأشياء فيّاها. وفيها لا ينشأ ولن يَفْنى أيُّ فِعْل، ولنْ يكون بالتّالي، خاضعًا لقانون أي تعيّن زمني، وقانون كلّ ما هو متغيّر، أعني لقانون: كلّ ما يحصل يجد سببه في ظاهرات (الحال السّابقة). وبكلمة، إنّ العلّية من حيث هي معقولة لا تدخل قطّ في سلسلة الشّروط الأمپيريّة التي تجعل الحدث ضروريًا في العالم المحسوس. وصحيح أنّه لنْ يُمكن للسمة المعقولة أنْ تُعرف بلا توسّط، لأنّه لا يمكننا أنْ نُدرِك أيّ شيء إلّا من حيث يَظهر، إلّا أنّه يجب أنْ يفكّر وفقًا للسمة الأمپيريّة بالطّريقة نفسها التي يجب بها علينا أن نعطي بعامّة، فكريًّا، موضوعًا مُجاوِزًا كأساس للظّاهرات على الرّغم من أنّنا لا نعلم في الحقيقة شيئًا عمّا هو فيّاه.

وسيكون ذلك الفاعل إذن بحسب سمته الأمپيريّة، كظاهرة، خاضعًا للربط السّببيّ بموجب كلّ قوانين التّعيين، ولن يكون بهذا المعنى سوى جزء من العالم المحسوس، فتصدر مسبّباته، كأيّ ظاهرة أخرى من الطّبيعة حتمًا. وكما تؤثر فيه

الظّاهرات الخارجيّة، وكما تُعرف سمته الأمپيريّة، أعني قانون سببيّته، بالتّجربة، كذلك أيضًا يجب أن يكون بالإمكان تفسير كلّ أفعاله بموجب قوانين الطّبيعة، ويجب أن يوجد كلّ ما هو لازم لتعيينها الكامل والضروريّ، في تجربة ممكنة.

لكن، يجب أن يعلن الفاعل نفسه حسب سمته المعقولة (على الرّغم من أنّه ليس بوسعنا حقًّا أن يكون لدينا سوى أفهومه العام) حرًا من كلّ تأثير للحساسية، ومن كلّ تعيّن بالظّاهرات؛ وبما أنّه لا شيء يحصل فيه من حيث هو نومينًا لأنّ ليس فيه أي تغيّر يستلزم تعيّنًا زمنيًا ديناميًا، ولا بالتّالي أيّ اقتران بالظّاهرات بوصفها أسبابًا، فإن هذا الكائن الفاعل سيكون في أفعاله مستقلًا ومتحرّرًا من كلّ ضرورة للطبيعة كتلك التي توجد فقط في العالم المحسوس. وسيكون دقيقًا تمامًا القول عنه إنّه يبدأ من ذاته معلولاته في العالم المحسوس من دون أن يبدأ الفعلُ فيه، وسيكون ذلك صحيحًا من دون أن يكون على المعلولات أن تبدأ من ذاتها في العالم الحسّي لأنّها ستكون فيه دائمًا متعيّنة من قبل بالشروط الأمپيريّة في الزّمن المتقدّم، إنّما فقط بوساطة السمة الأمپيريّة (التي هي مجرّد ظاهرة للسمة المعقولة)، ولن تكون ممكنة إلّا بوصفها استمرارًا لسلسلة الأسباب الطّبيعيّة. وعليه ستوجد الطّبيعة والحريّة معًا، وكلّ واحدة بمدلولها الكامل، من دون أيّ تنازل في الأفعال نفسها بحسب ما إذا قرّبناها من علّتها المعقولة أو من سببها المحسوس.

ايضاح للمِثال الكوسمُلُجي

عن الحريّة في ربطها مع الضّرورة الطّبيعيّة الكلّيّة

رأيتُ من المستحسن أن أرسم، أولًا، الخطوط العريضة لحلّ مشكلتنا المجاوِزة، كي يمكننا أن نتّبع بطريقة أفضل درب العقل في حلّها. ونريد الآن أن نُبيّن آونة حلّها المهمّة، وأن نرى إلى كلّ أو ان منها بخاصّة.

فقانون الطّبيعة القائل: إن كلّ ما يحدث له سبب، وإن سببيّة هذا السّبب، أعني الفِعْل، من حيث يتقدّم في الزّمان، ومن حيث لا يمكنه بالنّظر إلى المسبَّب المتولّد أن يكون قد كان منذ الأزل، بل، على العكس، يجب أن يكون قد حدث هو أيضًا وأن يكون له أيضًا، بين الظّاهرات، سببه الذي به يتعيَّن، وأن يكون جميع ما يحدث، من ثمَّ، متعيّنًا أمپيريًّا في نظام للطبيعة؛ وقانون الطّبيعة هذا، الذي به يمكن للظّاهرات بدءًا أن تنشئ طبيعة وأن تقدّم المواضيع للتجربة، هو قانون فاهميّ لا يُسمح بالانحراف عنه تحت أيّ ذريعة، ولا تُستثنى منه أيّ ظاهرة أينما كان، وإلّا وضعناها خارج كلّ تجربة ممكنة وفرّقناها بذلك عن كلّ مواضيع التّجربة الممكنة كي نجعل منها مجرّد أيْس فكري وخرافة.

لكن على الرّغم من أنّه يبدو هنا وكأنّنا لا نرى إلّا إلى سلسلة من الأسباب لا تسمح بأيّ جملة مطلقة في التّراجع نحو شروطها، فإنّ هذه الصّعوبة لا تُعيقنا البتّة لأنّه سبق أنْ ذُلّلت في الحكم العامّ على النّقيضة التي يقع فيها العقل عندما يسعى إلى اللّامشروط في سلسلة الظّاهرات. فإذا كنّا نريد أن ننساق بخداع الواقعيّة المجاوِزة، فإنّه لنْ يبقى عندها لا طبيعة ولا حريّة. والمسألة الوحيدة هنا هي معرفة ما إذا كان من الممكن، مع عدم الاعتراف إلّا بضرورة للطبيعة في كامل سلسلة كلّ الأحداث، أن ننظر أيضًا إلى هذه الضّرورة، التي ليست من جهة سوى مجرّد مسبَّب طبيعي، بوصفها من جهة أخرى معلولًا صادرًا عن حريّة، أو ما إذا كان ثمّة تناقض صارم بين هذين الضّربين من السّببيّة.

لا يمكن أنْ يوجد بالتّأكيد، بين الأسباب في الظّاهرة، أيّ شيء يستطيع أن يبدأ بالمطلق ومن ذاته سلسلةً ما. وكلّ فِعْلٍ، بوصفه ظاهرة، ومن حيث يولّد حادثًا هو نفسه حادث أو أمر يحدث، ويفترض حالة أخرى يوجد فيها سببه. فكلّ ما يحدث ليس سوى استمرار للسلسلة التي لا يمكن أن يكون فيها أيّ بدءٍ يتولّد من ذاته. فكلّ أفعال الأسباب الطّبيعيّة في تعاقب الزّمان هي إذًا بدورها مسبَّبات تفترض أسبابها في تسلسل الزّمان أيضًا. ويجب أن لا ننتظر فعلًا

أصليًا لاقتران الظّاهرات السّببيّ، عنه يحصل أمر لم يكن من قبل.

لكن، هل من الضروريّ، إذا كانت المسبَّبات ظاهرات، أن تكون أيضًا سببيّةُ سببها، الذي هو نفسه ظاهرة، أمپيريّةً حصرًا؟ أم إنّه بالأحرى من الممكن، على الرّغم من أنّ كلّ مسبَّب في الظّاهرة يستلزم أنْ يكون مقترنًا بسببه بموجب قوانين السّببيّة الأمپيريّة، أنْ تكون هذه السّببيّة الأمپيريّة نفسها، ومن دون أنْ نكسر في شيء ترابطها مع الأسباب الطّبيعيّة، معلولة لعلّة لا أمپيريّة بل معقولة؟ أعني لفعل أصلي لعلّة ليست، بالنّظر إلى الظّاهرات، ظاهرة إذًا بل معقولة من حيث قدرتها تلك، على الرّغم من أنّه يجب أنْ تُعَدّ تابعة كليًا للعالم المحسوس كحلقة في سلسلة الطّبيعة.

بنا حاجة إلى مبدأ السّببيّة في ما بين الظّاهرات، لنستطيع أن نبحث ونقدّم للأحداث الطّبيعيّة شروطًا طبيعيّة، أعني أسبابًا في الظّاهرات. فإذا كان كلّ ذلك مسلّمًا به من دون أيّ استثناء يُضْعِفُه، فإنّ الفاهمة، التي في استعمالها الأمپيريّ لا ترى سوى طبيعة في كلّ الأحداث، والتي لها كلّ الحق بذلك، لديْها كلّ ما يمكن أنْ تستلزمه التّفسيرات الفيزيائيّة لتتابع دربها من دون عائق. والحال، إنّ التّسليم بأنّه يوجد أيضًا بين الأسباب الطّبيعيّة علل ذات قدرة محض معقولة، وحتّى وإنْ كان هذا التّسليم مجرّد خرافة، لا يضير الفاهمة في شيء لأن ما يُعَيِّن تلك القدرة على الفِعْل لا يستند قطّ إلى شروط أمپيريّة، بل إلى مجرّد دواعٍ معقولة، إنّما من حيث يكون فِعْل هذه العلّة في الظّاهرة مطابقًا لكلّ قوانين السّببيّة الأمپيريّة. على هذا النّحو إذًا، سيكون الذات الفاعل، بوصفه علّة في الظاهرة305، على توافق مع الطّبيعة وتبعيّة متّصلة في كلّ أفعاله؛ إلّا أن ظاهرات هذا الذات (مع كلّ سببيّتها في الظّاهرة) ستتضمّن بعض الشّروط التي يجب أن تُعد شروطًا محض معقولة إن شئنا الصّعود من الموضوع الأمپيريّ إلى الموضوع المجاوِز. لأنّه إذا كنا نتبع قاعدة الطّبيعة فقط في ما يمكن أنْ يكون سببًا بين الظّاهرات، فلن يضايقنا ما يجب أن يفكّر، في الذات المجاوِز الذي نجهله أمپيريًّا، بوصفه أساسًا لتلك الظّاهرات ولترابطها. ولا يُهِمّ هذا الأساس المعقول المسائل الأمپيريّة في شيء، فهو لا يخصّ سوى التّفكير في الفاهمة المحضة. ومع أنّ نتائج هذا التّفكير وذلك الفعل للفاهمة المحضة، توجد في الظّاهرات، فإن ذلك لا يُقلّل في شيء من وجوب تفسير الظّاهرات بسببها في الظّاهرة تفسيرًا تامًّا بموجب القوانين الطّبيعيّة، لأنّنا ننْصاع إلى سمتها محض الأمپيريّة بوصفها مبدأ التّفسير الأعلى، ونهمل، كمجهول، السمة المعقولة التي هي العِلّة المجاوِزة للسمة الأولى إهمالًا كليًا، باستثناء وضعها من حيث تشير إليها سمتها الأمپيريّة بوصفها سمتها المحسوسة. ولْنطبّقْ ذلك على التّجربة: فالإنسان ظاهرة من ظاهرات العالم المحسوس، وهو بهذا المعنى سبب من أسباب الطّبيعة، يجب أنْ تخضع سببيّته للقوانين الأمپيريّة، وبوصفه كذلك يجب أنْ يكون له إذنْ، سمة أمپيريّة، شأنّه شأن كلّ أشياء الطّبيعة الأخرى، ونلاحظ هذا السمة بالملكات والقدرات التي يُظهرها في مسبّباته. وفي حين ليس لدينا في الطّبيعة الجامدة أو الحيّة وحسب، أيُّ سبب يجعلنا نتصوّر قدرة مشروطة غير تلك المشروطة بطريقة حسّية وحسب، فإنّ الإنسان الذي لا يعرف الطّبيعة إلّا بالحواسّ، يعرف نفسه أيضًا بمجرّد إبصار، وذلك في الأفعال والتّعيُّنات الباطنة التي لا يمكن أنْ يحسبها قطّ في عداد انطباع الحواسّ حقًا. وصحيح أنّه، من جهة، ظاهرةٌ بالنّسبة إلى نفسه، إلّا أنّه أيضًا، من جهة أخرى، أعني بالنّظر إلى قدرات معينة، موضوعٌ محض معقول، لأنّ فِعْله لا يمكن أن ينسب قطّ إلى تلقّي الحساسية. ونُسمِّي هذه القدرات فاهمة وعقلًا؛ ويمتاز الأخير بخاصّة عن كلّ الملكات المشروطة أمپيريًّا امتيازًا خاصًّا ومرموقًا، لأنّه لا يَفحص مواضيعه إلّا وفقًا لمِثُل، ولأنّه يُعيِّن بالتّالي الفاهمة التي تستعمل أفاهيمها (بما فيها المحضة) استعمالًا أمپيريًّا.

والحال، إنّه ينجم بوضوح أنّ العقل ذو عِلّية، أو أنّنا نحن، على الأقلّ، نتصوّر فيه مثل هذه العلّية، وذلك عن الأوامر306 التي نَتّخذها قواعد في كلّ ما هو عملي للملكات الفاعلة. فالواجب يعبّر عن نوع من الضّرورة، هو الاقتران بمبادئ اقترانًا لا يوجد في أيّ مكان في الطّبيعة. ولا يمكن للفاهمة أنْ تعرف عن الطّبيعة إلّا ما هو وما كان وما

سيكون، ويستحيل أنْ يجب على شيء أن يكون فيها بخلاف ما هو عليه بالفعل في كلّ تلك العلاقات الزّمنية، بل إنّ الوجوب لن يكون له أيّ دلالة إطلاقًا عندما لا يكون أمام ناظرينا سوى مجرى الطّبيعة. ولا يمكننا أن نسأل ماذا يجب أن يكون في الطّبيعة مثلما لا يمكننا أنْ نسأل أيّ خصائص يجب أن تكون للدّائرة، بل إنّ كلّ ما يمكن أن نسأله هو ماذا يحصل في الطّبيعة أو ما الخصائص التي للدّائرة.

ويُعَبِّر هذا الوجوب عن فِعْل ممكن، ليس مبدأه سوى مجرّد أفهوم، في حين أنّ مبدأ مجرّد فِعْلٍ طبيعي يجب أنْ يكون ظاهرة أبدًا، لكنْ، مع أنّه يجب أن يكون الفِعْل ممكنًا وفقًا للشّروط الطّبيعيّة عندما يقصده الوجوب، إلّا أن تلك الشّروط الطّبيعيّة لا تتعلق بتعيّن الإرادة نفسها، بل فقط بمعلولها ونتيجتها في الظّاهرة. وأيًا كانت كثرة الدّواعي الطّبيعيّة التي تدفعني إلى الإرادة، وأيًا كانت كثرة الحوافز الحسّية، فإنّه لا يمكنها أنْ تولِّد الوجوب، بل فقط إرادةً هيهات أنْ تكون ضروريّة، بل ستكون دائمًا إرادة مشروطة على عكس الوجوب الذي يمليه العقل بوصفه مقياسًا وهدفًا، بل ناهيًا وسلطانًا. وسواء كان ذلك موضوعًا لمجرّد الحساسية (الممتع) أم موضوعًا للعقل المحض (الخير)، فإنّ العقل لا ينساق قطّ لداعٍ معطى أمبيريًّا ولا يتبع نظام الأشياء كما يَمْثُل في الظّاهرة، بل يَخلق هو نفسُهُ، بتلقائيّةٍ تامّة، نظامًا خاصًا وفقًا للمُثُل التي تُكيِّف معها الشّروط الأمبيريّة، والتي بموجبها يذهب إلى حدّ إعلان أفعالٍ، لم تحصلْ وقد لا تحصل، أفعالًا ضروريّة307، لكن مع الافتراض بصددها جميعًا أنّه يمكن أن يكون للعقل سببيّة بالصلة معها، لأنّه من دون ذلك لن يتوقع نتائج لمُثُله في التّجربة.

ولنتوقّف الآن هنا، ولنسلّم على الأقلّ بأنه، من الممكن أنْ يكون للعقل حقًا سببيّة بالنّظر إلى الظّاهرات، فإنّه سيجب عليه، ومهما كان عقلًا، أن يُظهر مع ذلك سمة أمبيريّة. لأنّ كلّ سبب يَفترض قاعدة بموجبها تليه ظاهرات معيّنة كمسبَّبات، ولأنّ كلّ قاعدة تستلزم شكلًا للمسبّبات موحَّدًا يؤسس أفهوم السّبب (كقدرة). ويمكن أن نسمّي هذا الأفهوم من حيث عليه أنْ يُتَبيَّن مجرّد ظاهرات، السمة الأمبيريّة التي تبقى ثابتة، في حين تَظهر المسبّبات بحسب تنوّع الشّروط التي تواكبها أو تحدُّها جزئيًا بهيئات متغيّرة.

لكلّ إنْسان إذًا سمة أمبيريّة لإرادته، هي مجرّد علّية معينة لعقله من حيث يُظهر في معلولاته في الظّاهرة قاعدةً يمكن أن نستدلّ بموجبها على الحوافز العقليّة وأفعالها من حيث نوعها ودرجاتها، ونحكم على المبادئ الذاتيّة لإرادته. ولأنّ هذه السمة الأمبيريّة يجب أن تستمدّ هي نفسها كمسبَّبة من الظّاهرات وقاعدتها التي تعطيها التّجربة، فإن كلّ أفعال الإنسان في الظّاهرة متعيّنة بموجب نظام الطّبيعة بسمته الأمبيريّة وبالأسباب الأخرى المتضافرة؛ فلو كان بإمكاننا الدّخول إلى أصل كلّ ظاهرات إرادته، لما كان هناك أيُّ فعْل إنساني لا نستطيع أن نتنبّأ به بيقين أو لا نستطيع أنْ نتعرّفه بوصفه ضروريًا بناءً على شروطه السّابقة. فليس ثمّة إذًا، بالنّظر إلى هذه السمة الأمبيريّة من حريّة قطّ، لكن لا يمكننا أنْ ننظر إلى الإنسان إلّا من وجهة النّظر هذه وحسب، إذا ما أردنا فقط أن نلاحظ ونسبر فسيولوجيًا، كما يحصل في الأنتروبولجيا، الأسباب المقرّرة لأفعاله.

لكن إذا ما فحصنا هذه الأفعال عينها بالصلة مع العقل، ولا أعني العقل الاعتباري، لشرحها من حيث مصدرها إنّما فقط من حيث يكون العقل علّة قادرة على إحْداثها، وبكلمة، إذا ما فحصنا بالعقل من المنظور العملي، فسنجد قاعدة أخرى ونظامًا آخر كليًا غير نظام الطّبيعة. إذْ عندها قد يمكن أنْ لا يجب حصول ما حصل مع ذلك وفقًا لمجرّد الطّبيعة، وما كان يجب أن يحصل حتمًا وفقًا لأسبابه الأمبيريّة؛ ومع ذلك فإننا نجد أحيانًا، أو، على الأقلّ، نظنّ أنّنا نجد أنّ مُثُل العقل أظهرت حقًا عِلّية بالنّظر إلى أفعال الإنسان بوصفها ظاهرات، وأنّ هذه الأفعال قد حصلت لا لأنّها كانت متعيّنة بأسباب أمبيريّة، بل لأنّها كانت متعينة بمبادئ للعقل.

والآن، على افتراض أنّه بالإمكان القول: إنّ للعقل سببيّة بالنّظر إلى الظّاهرات، فهل يمكن أنْ يسمّى فِعْله حرًا مع كونه، في سمته الأمپيريّة (في نمط الاحساس به)، مُتعيَّنًا بكلّ دقة، وضروريًّا. هذا ما بدوره يتعيّن في السمة المعقولة (نمط التّفكير به). لكننا لا نعرف هذا النّمط الأخير، بل نشير إليه بظاهرات لا تجعلنا نعرف بصحيح العبارة وبلا توسّط إلّا نمط الإحساس به (السمة الأمپيريّة)308 . أمّا الفعْل من حيث يجب أنْ يُنسب إلى نمط التّفكير به كنسبته إلى علّته، فإنّه لن ينتج مع ذلك عنه بموجب القوانين الأمپيريّة بحيث تسبقه شروط العقل المحض بل إنّ نتائجه في ظاهرة الحس الباطن هي التي تسبق وحسب. فالعَقْل المحض، كقدرة محض معقولة، لا يخضع لصورة الزّمان ولا بالتّالي لشروط التّسلسل الزّماني، وعلّية العقل في السمة المعقولة لا تتولّد أو تبْدأ في زمن معيّن بإحداث معلولها. وإلّا صار العقل نفسه خاضعًا لقانون الظّاهرات الطّبيعي من حيث يُعيِّن السلاسل السّببيّة زمنيًا، وصارت العليّة عندها طبيعة لا حريّة. يمكننا إذن القول: إذا كان يمكن أنْ يكون للعقل سببيّة بالنّظر إلى الظّاهرات، فلأنّه قدرة بها يبدأ أولًا الشّرط الحسّي لسلسلة أمپيريّة من المسبّبات لأن الشّرط الذي يقيم في العقل ليس حسّيًا ولا يبدأ هو نفسه إذن. وعليه، يحصل عندها ما نشعر بغيابه في كلّ السلاسل الأمپيريّة، أعني: إنّ شرط سلسلة متعاقبة من الأحداث يمكن أن يكون من اللّامشروط، أمپيريًّا، ذلك أنّ الشّرط هنا هو خارج سلسلة الظّاهرات (في المعقول) ولا يخضع بالتّالي لأيّ شرط حسّي ولا لأيّ تعيُّن زمنيّ بسبب سابق.

إلّا أن تلك السّببيّة نفسها تنتمي أيضًا، في صلة أخرى، إلى سلسلة الظّاهرات. فالإنسان نفسه ظاهرة. وإرادته ذات سمة أمپيريّة هي السّبب (الأمپيريّ) لكل أفعاله. وليس هناك شرط من الشّروط التي تُعيِّن الإنسان وفقًا لهذا السمة إلّا وهو متضمّن في سلسلة مسببات الطّبيعة، إلّا ويخضع لقانونها الذي بموجبه لا يوجد أي سببيّة لا مشروطة أمپيريًّا لما يحصل في الزّمان. وعليه فإنّه لا يمكن لأيّ فِعل معطى (لأنّه لا يمكن أن يُدرك إلّا كظاهرة) أن يبدأ من نفسه بالمطلق. لكن يمكننا أنْ نقول عن العَقْل، إنّ فيه قبل الحال التي يُعيَّن فيها الإرادة، حالًا سابقة فيها تتعين تلك الحال نفسها. ذلك أنّه ليس في العقل، ولأنّه ليس بظاهرة وليس خاضعًا قطّ لشروط الحساسية، أيّ تعاقب زمني بالنّظر إلى علّيته. وقانون الطّبيعة الدّينامي، الذي يعيّن التّعاقب الزّمني بموجب قواعد، لا يمكن بالتّالي أن يُطبَّق عَلَيْه.

فالعقل هو إذًا، الشّرط الدّائم لكلّ الأفعال الإرادية التي يظهر فيها الإنسان، وكلّ فعْلٍ من أفعاله متعيِّن في سمة الإنسان الأمپيريّة حتّى قبل أن يحصل. لكنْ، بالنّظر إلى السمة المعْقولة – التي ليست الأولى سوى شَيْمتها الحسّية – ليس ثمّة من قبلُ ولا بعدُ، وكلّ فِعْلٍ، بمعزل عن العلاقة الزّمنية التي يوجد فيها مع ظاهرات أخرى، هو بلا توسّط معلول سمة العقل المحض المعقولة. فالعقل يفعل إذنْ بحريّة من دون أنْ يتعيَّن ديناميًا في سلسلة الأسباب الطّبيعيّة، بمبادئ خارجيّة كانت أمْ باطنة، إنّما متقدّمة في الزّمان، وحريته هذه لا يمكن أنْ ننظر إليها على نحو سالب وحسب بوصفها استقلالًا عن الشّروط الأمپيريّة (إذْ بذلك ستكفّ العاقلة عن كونها علّة للظّاهرات) بل يمكن أيضًا أن نعدَّها على نحو إيجابي، بمثابة القدْرة على أنْ يبدأ من ذاته سلسلة أحداث، لا من حيث يبدأ فيه هو شيء، بل من حيث يكون شرطًا لا مشروطًا لكلِّ فعل إرادي لا يسمح بأنْ يعلو عليه أيُّ شرْط من الشّروط السّابقة زمنيًا، على الرّغم من أنّ معلوله يبدأ في سلسلة الظّاهرات، إنّما من دون أنْ يُمكنه أنْ يشكّل فيها أيّ بدءٍ أوّل بإطلاق.

ولكي نُوضِح مبدأ العقل التّنظيمي بمثل مستمدّ من استعمال الأمپيريّ – لا لكي نُثْبِت (لأن الأدلّة التي من هذا النّوع لا قيمة لها في المزاعم المجاوِزة) – نأخذ فِعْلًا إراديًا، وعلى سبيل المثل، كذبة خبيثة يُدخل فيها واحد من النّاس فوضى معيَّنة في المجتمع؛ ولنبْحث أولًا عن الأسباب المحرِّكة التي عنها صدر، ولنحاكمْ ثانيًا كيف يمكن أنْ يكون مسؤولًا عنها وعن كلّ نتائجها. فتبعًا للمقصد الأوّل، نتفحّص السمة الأمپيريّة لهذا الإنسان بحثًا عن مصادرها في التّربيّة السّيّئة وفي سوء المجتمع، كذلك في جزء منها في خُبث طويّة مُسْتَهْتِرَة، ونَحْمِلُها في جزء آخر على الخفّة وعدم

التفكّر، من دون أنْ نُلغي الأسباب الظّرفيّة وحافزها. وفي كلّ ذلك نَفْعل كما نفعل بعامّة في البحث عن سلسلة الأسباب المعيِّنة لمسبَّب معطى في الطّبيعة. لكنْ على الرّغم من أنّنا نظنّ أنّ الفِعْل متعيَّن بذلك فإننا لا نقلّل من لَوْمنا للفاعل، وذلك ليس بسبب سوء طويّته ولا بسبب الظّروف التي أثَّرت عليه، ولا بسبب سلوكه السّابق، إذْ نَفْترض أنّه يمكن أنْ نُنحّي جانبًا تَنْحية تامّة ما كان عليه هذا السّلوك، وأنْ ننظر إلى سلسلة الشّروط المنْصرِمة كما لو أنّها لم تحصل، وإلى هذا الفعل بالمقابل كما لو أنّه غير مشروط البتّة بالنّسبة إلى الحال السّابقة، وكما لو أنّ الفاعل كان قد بدأ من ذاته بإطلاق سلسلة النّتائج. ويستند هذا اللوْم إلى قانونٍ للعقل ننظر فيه إلى العقل بوصفه عِلّةً كان يمكن لها، وكان يجب عليها أن تعيَّن سلوك الرّجل خلاف ذلك، بصرف النّظر عن كلّ الشّروط الأمپيريّة التي ذكرناها. ولا ننظر إلى عِلّية العقْل كنوع من علّية مُساعِدة، بل كعلّية كاملة فيّاها حتّى عندما تكون الدّوافع الحسّية غير مُلائمة لها قطّ، بل مضادّة كليًا. فالفعْل يُنسب إلى السمة المعقولة للفاعل، والخطأ يقع بكامله عليه في اللحظة نفسها التي فيها يكذب، والعقل بالتّالي، رغم كلّ الشّروط الأمپيريّة للفعل، حرّ تمامًا؛ ويجب أنْ يكون مسؤولًا عن هذا الفِعْل.

ونرى بسهولة، أنّنا عندما نُصْدِر هذا الحكم بالمسؤولية، نفكّر أنّ العقل ليس مُتأثرًا قطّ بكلِّ تلك الحساسية، وأنّه لا يتغيّر (رغم تغيّر ظاهراته، أعني الشّكل الذي يُظهر به في معلولاته) وأنّ ليس فيه حالًا سابقة تُعيِّن اللاحقة، وأنّه لا ينتمي من ثمّ البتّة إلى سلسلة الشّروط الحسّية التي تجعل الظّاهرات ضروريّة بموجب القوانين الطّبيعية. فهذا العقل حاضر، وهو هو في كلّ الأفعال التي ينجزها المرء في جميع الظّروف الزّمنية، لكنّه هو نفسه ليس في الزّمان، ولا تحول عليه، إن صح القول، حال جديدة لم يكن عليها من قبل؛ وهو معيَّن بالنّظر إليها، لكنّه لا يتعيّن. ولذا، لا يُمكننا أن نسأل: لماذا لم يتعيَّن العقل خلافًا لذلك؟ بل فقط لماذا لم يُعيَّن الظّاهرات خلافًا لذلك بعِلّيته؟ والحال، إنّ لا جواب ممكنًا عن ذلك لأنّ سمة معقولة أخرى كانت ستُعطي سمة أمپيريّة أخرى، وعندما نقول إنّه كان بإمكان الفاعل على الرّغم من كلّ سلوكه السّابق أنْ يمتنع عن الكذب، فإنّ ذلك يعني فقط أنّه تحت سلطة العقل بلا توسّط وأنّ العقل لا يخضع في عِلّيته لأيّ شرط من شروط الظّاهرة ومجرى الزّمان؛ إنّ الفرق في الزّمان يمكنه بالطّبع أنْ يُشكّل فرقًا رئيسًا بين الظّاهرات التّابعة، إلّا أنّه لا يمكنه أن يشكّل أيَّ فرق بين الأفعال بالصلة مع العَقْل، لأنّ تلك الظّاهرات ليست أغراضًا وليست، بالتّالي أيضًا، أسبابًا فيّاها.

يمكننا إذن، عندما نُحاكِم أفعالًا حُرّة بالنّظر إلى علّيتها، أن نصعد فقط حتّى العِلّة المعقولة لكن ليس إلى أبعد، ويمكننا الاقرار بأن هذه العلّة حرّة، أعني مُتعيِّنة بمعزلٍ عن الحساسية، وأنّها بهذه الطّريقة يمكن أنْ تكون الشّرط اللّامشروط للظّاهرات من وجهة النّظر الحسّي. أمّا لماذا تعطي السمة المعقولة بالضّبط هذه الظّاهرات وهذه السمة الأمپيريّة في الظّروف الرّاهنة؟ فإن الإجابة عن هذا السّؤال تتخطّى كلّ قدرة عقلنا، بل كلّ الحقوق التي له في مجرّد طرْح الأسئلة. وذلك كما لو أنّنا نسأل: من أين يأتي أنْ لا يُعطي الموضوع المجاوز لحدسنا الحسّي الخارجي سوى الحدس في المكان بالضّبط وليس أيّ حدس آخر؟ والحال، إنّ المشكلة التي علْينا حلُّها لا تُلزمنا البتّة الإجابة عن هذا السّؤال، لأنّها لم تكن تدور إلّا على أن نعلم ما إذا كانت الحريّة تضاد الضّرورة الطّبيعيّة في فِعْلٍ واحد بعينه. وقد أجبنا عن ذلك بشكل وافٍ ما إن بيّنّا أنّه حيث يُمكن أنْ يوجد في الحريّة علاقة بضربٍ من الشّروط مغايرٍ تمامًا لما في الضّرورة الطبيعيّة، فإن قانون هذه الأخيرة لا يؤثر قطّ في الأولى وأنّه يمكن للاثنتين أنْ توجدا الواحدة باستقلال عن الأخرى ومن دون أن تُخْلخِل الواحدة الأخرى.

* * *

ويجب أن نلاحظ جيدًا أننا لم نُرِدْ بذلك إثْبات تحقّق الحريّة بوصفها إحدى القدرات التي تتضمّن سبب ظاهرات

عالمنا الحسّي. إذْ بالإضافة إلى أنّ ذلك الإثبات سيخرج عن كونه تأمّلًا مُجاوِزًا لا يشتغل إلّا بالأفاهيم، فإنّه لن يكون بإمكانه أنْ ينجح، لأنّه سوف لن يكون بوسعنا البتّة أنْ نستدلّ من التّجربة على أيّ شيءٍ يجب أن لا يفكّر قطّ وفقًا لقوانين التّجربة. أضف، إننا لم نكن نريد إثبات إمكان الحريّة لأنّ ذلك أيضًا لم يكن لينجح لأنّنا بعامّة لا يمكن أن نعرف بمجرّد أفاهيم قبليّة إمكان أيّ مبدأ واقعيّ وأيّ سببيّة. فالحريّة لا تُعالَج هنا إلّا بوصفها مِثالًا مُجاوِزًا به يَظُنّ العقل أنّه يبدأ، بدءًا مطلقًا، سلسلة الشّروط في الظّاهرة باللّامشروط حسّيًا، مما يُوقعه في نقيضةٍ مع قوانينه الخاصّة التي يُمليها على الاستعمال الأمپيريّ للفاهمة. والحال، إنّ الشّيء الوحيد الذي كان بإمكاننا فِعْلُه هو أنْ نُظهر أنّ هذه النّقيضة تستند إلى مجرّد تراءٍ، وعلى الأقلّ، إنّ الطّبيعة ليست في تنازع مع العلّية بحريّة. وكان ذلك أيضًا الأمر الوحيد الذي يهمُّنا.

IV- حلّ المِثال الكوسْمُلُجي لجملة

تبعية الظّاهرات من حيث وجودها بعامّة

نظرنا في الرّقم السّابق إلى تغيّرات العالم الحسّي في تسلسلها الدّينامي حيث يخضع كلّ واحد لآخر خضوعه لسببه. أمّا الآن فتصْلح سلسلة الحالات فقط لتوجيهنا من أجل الوصول إلى وجود يمكنه أنْ يكون الشّرط الأعلى لكل المتغيّر، أعني إلى الجوهر الضروريّ، ولا يدور الأمر هنا على العِلّية اللّامشروطة، بل على الوجود اللّامشروط للجوهر نفسه. فالسّلسلة التي أمامنا إذًا هي أصلًا مجرّد سلسلة أفاهيم لا سلسلة حدوس من حيث يكون الواحد شرطًا للآخر.

ونرى بوضوح، وبما أنّ كلّ شيء يتغيّر في مجموعة الظّاهرات، وأنّ كلّ شيء بالتّالي مشروط في الوجود، أنّه لا يمكن أنْ يوجد، في أيّ محل في سلسلة الوجود التّابع، طرفٌ لامشروط يكون وجودُه ضروريًا ضرورة مطلقة؛ وأنّه بالتّالي، لو كانت الظّاهرات أشياء فيّاها، ولو كان شرطها ينتمي أبدًا جرّاء ذلك بالذات، مع المشروط إلى سلسلة من الحدوس واحدة بعينها، لما كان هناك من محلّ لجوهرٍ ضروريّ كشرط لوجود ظاهرات العالم الحسّي.

لكنّ للتراجع الدّينامي، هذه الخاصّيّة التي تُميّزه من التّراجع الرّياضي، من حيث إنّ شروط هذه السّلسلة يجب أنْ تُعَدَ دائمًا أجزاءً من السّلسلة وبالتّالي متجانسة، ومن ثمّ ظاهرات. لأن التّراجع الرّياضي لا يهتم إلّا بتركيب الكلّ في أجزاء أو بتفكيك الكلّ إلى أجزائه، في حين أنّه في التّراجع الدّينامي حيث لا يدور الأمر على إمكان كلّ لامشروط مؤلّف من أجزاء معطاة أو على إمكان جزء لامشروط لكلٍّ معطى، بل على اشتقاق حال انطلاقًا من سببها أو اشتقاق الوجود الحادث للجوهر نفسه انطلاقا من الجوهر الضروريّ، ليس من الضروريّ بالضّبط أنْ يشكّل الشّرط مع مشروطه سلسلة أمپيريّة.

ما زال لدينا بعدُ إذًا، مخرجٌ في النّقيضة الظّاهرية التي تعرض لنا، لأنّ القضيّتين المتنازعتيْن يمكن أنْ تكونا صادقتيْن معًا وفقًا لعلاقات مختلفة، بحيث تكون كلّ أشياء العالم الحسّي حادثة تمامًا، ولا يكون لها بالتّالي أيْضًا سوى وجودٍ مشروط أمپيريًا أبدًا، ويكون مع ذلك لكامل السّلسلة أيضًا شرطٌ غير أمپيريّ، أعني جوهر ضروريّ ضرورة لامشروطة. ذلك أنّ هذا الجوهر من حيث هو شرط معقول، سوف لنْ ينتمي البتّة إلى السّلسلة كطرف فيها (ولا حتّى كالطّرف الأعلى) ولن يجعل أي طرف في السّلسلة لامشروطًا أمپيريًا، بل سيدع العالم الحسّي بأسره، في وجوده المشروط أمپيريًّا والشامل لكلّ أطرافه. وبذلك إذًا، ستتميّز هذه الطّريقة في وضع وجود لا مشروط في أساس الظّاهرات من العلّية اللّامشروطة أمپيريًّا (من الحريّة) التي دار الكلام عليها في المادّة السّابقة، بأن الشّيء نفسه في الحريّة كان لا يزال، بوصفه عِلّة (جوهر ظاهرة309)، جزءًا من سلسلة الشّروط، وبأن علّيته وحدها كانت مفكّرة كمعقولة، في حين أنّ الجوهر

الضروريّ هنا يجب أن يفكّر خارج سلسلة العالم المحسوس كليًّا (بوصفه كائنًا خارج العالم310) وبشكل محض معقول، وهذا وحده فقط ما يمنعه من أنْ يكون هو نفسه خاضعًا لقانون حدوث جميع الظّاهرات وتبعيّتها.

فمبدأ العقل التّنظيمي هو إذًا، بالنّظر إلى مشكلتنا: إن كلّ شيء في العالم المحسوس هو ذو وجود مشروط أمپيريًّا، وليس فيه، في أيّ محلّ بالنّظر إلى أيّ خاصّية، أيّ ضرورة لامشروطة، ولا يوجد أيّ طرف من سلسلة الشّروط إلّا ويجب أن نتوقّع أبدًا شرطه الأمپيريّ، ونبحث عنه قدر الإمكان في تجربة ممكنة؛ وأنّ لا شيء يخوّلنا أن نشتق وجودًا من شرط خارج السّلسلة الأمپيريّة أو أن نحسبه في السّلسلة نفسها بمثابة وجود مستقل بالمطلق وقائم بذاته. لكن، من دون أن ننكر، بسبب ذلك، أن السّلسلة بكاملها يمكن أن يكون مبدأها في جوهر معقول ما (وبالتّالي حرّ من أيّ شرط أمپيريّ ومتضمّن بالأحرى لمبدأ إمكان جميع الظّاهرات).

لكنْ، ليس في نيّتنا قطّ أن ندلّل بذلك على وجود جوهرٍ ما، وجودًا ضروريًّا لامشروطًا. ولا حتّى أنْ نؤسّس عليه مجرّد إمكان شرطٍ محض معقول لوجود ظاهرات العالم الحسّي، بل فقط ومع حدّ العقل بجعله لا يترك خيط الشّروط الأمپيريّة ولا يتيه في مبادئ تفسير مُتَجاوِزة غير قادرة على أيّ عرْض عَيَانيّ أنْ نقصر أيضًا من جهة أخرى قانون استعمال الفاهمة محض الأمپيريّ بحيث لا تُقرّر في إمكان الأشياء بعامّة ولا تُعْلن المعقول ممتنعًا، حتّى حين لا يمكننا أن نستخدمه لتفسير الظّاهرات. بذلك إذًا، نُظهر فقط أنّ الحدوث الشّامل لجميع أشياء الطّبيعة ولجميع شروطها (الأمپيريّة) يمكنه أنْ يتوافق تمامًا مع الافتراض الاعتباطي لشرطٍ ضروريّ وإنْ كان محض معقول، وبالتّالي أنَّ ليس ثمّة من تناقض حقيقي بين هذين الزعمين، وأنّه يُمكن لهما أنْ يكونا صادقيْن كلاهما. وربّما أمكن، لهذا الجوهر الفاهميّ الضروريّ إطلاقا، أنْ يكون مُمتنعًا فيّاه، إلّا أنّه لا يمكن أنْ نستدلّ على ذلك قطّ من الحدوث الشّامل لكلّ ما ينتمي إلى العالم الحسّي ومن تبعيّته، ولا من المبدأ الذي يُريد أن لا نتوقّف عند أيّ طرف خاصّ من هذا العالم من حيث هو حادث، ونبحث له عن عِلّة خارج العالم. فالعقل يتبع درْبًا خاصّة في الاستعمال الأمپيريّ ودرْبًا أخرى في الاستعمال المجاوِز.

لا يتضمّن العالم الحسّي سوى ظاهرات، لكنّ هذه مجرّد تصوّراتٍ هي بدورها أبدًا مشروطة حسّيًا؛ وبما أنّه ليس لدينا البتّة الأشياءُ هي فيّاها كمواضيع لنا، فإنّه لا غرابة في أنّنا لسنا مخوّلين قطّ القفز من طرف السلاسل الأمپيريّة أيًّا كان هذا الطّرف، إلى خارج ترابط الحساسية، كما لو أنّ تلك السلاسل كانت أشياء فياها توجد خارج مبدأها المجاوِز، وكما لو كان بالإمكان مغادرتها للبحث خارجها عن علّة لوجودها. وذاك ما كان يجب بالتّأكيد أنْ يحصل في النّهاية في الأشياء الحادثة، إنّما ليس في مجرّد تصوّرات لأشياءٍ حدوثها نفسه ليس سوى ظاهرة، ولا يمكن أنْ يؤدي إلى أيّ تراجع سوى إلى ذاك الذي يُعيّن الظّاهرات، أعْني إلى تراجع أمپيريّ. لكنّه ليس من المضادّ لا للتراجع الأمپيريّ اللّامحدود في سلسلة الظّاهرات، ولا لحدوثها الشّامل، أنْ نتصوّر مبدأ معقولًا للظّاهرات أيْ للعالم الحسّي، ونتصوّره متحررًا من عرضيّته. والحال، إنّ ذلك هو الشّيء الوحيد الذي كان علينا أنْ نقوم به لرفع النّقيضة الظّاهرية، ولم يكن بالإمكان رفعها إلّا بهذه الطّريقة: لأنّه لو كان كلّ شرط، لكلِّ مشروط (من حيث الوجود)، حسّيا ومنتميًا بذلك بالذات إلى السّلسلة، لكان بدوره مشروطًا هو نفسه (كما يدلّل على ذلك نقيض القضيّة الرّابعة). كان يجب إذن، إمّا أنْ نترك العقل الذي، يتطلب اللّامشروط، في تنازع قائم، وإمّا أنْ نضع اللّامشروط خارج السّلسلة في المعقول الذي لا تتطلّب ضرورته أيّ شرط أمپيريّ ولا تسمح به، والذي هو بالتّالي ضروريّ. ضرورة لامشروطة بالنّظر إلى الظّاهرات.

فالاستعمال الأمپيريّ للعقل (بالنّسبة إلى شروط الوجود في العالم الحسّي) لا يتأثر بكوْننا نسلّم بجوهرٍ محض معقول،

بلْ يظلّ أبدًا يذهب وفقًا لمبدأ الحدوث الشّامل، من شروط أمپيريّة إلى شروط أعلى هي أبدًا أمپيريّة كذلك. لكنّ هذا المبدأ التّنظيمي لا يستبعد كذلك التّسليم بعلة معقولة ليست في السّلسلة عندما يدور الأمر على الاستعمال المحض للعقْل (بالنّظر إلى الغايات). ذلك أنّ تلك العلّة لا تَعْني سوى مبدأ إمكان السّلسلة بعامّة إمكانًا مُجاوِزًا وحسب ومجهولًا منّا؛ ووجود هذا المبدأ المستقلّ عن كلّ شروط تلك السّلسلة والضروريّ ضرورة لا مشروطة بالنّظر إليها، لا يضادّ البتّة حدوثَها اللّامحدود، وبالتّالي التّراجعَ الذي لا يتوقّف في أيّ محلّ في سلسلة الشّروط الأمپيريّة.

ملاحظة ختامية حول كلّ نقيضة العقل المحض

طالما أنّ لا موضوع لأفاهيمنا العقليّة سوى جملة الشّروط في العالم الحسّي، وما يمكن بالنّظر إلى هذا العالم أنْ يحصل لصالح العقل، فإنّ مُثُلنا هي في الحقيقة مُجاوِزة إنّما كوسْمُلُجيّة. لكن، ما إن نضع اللّامشروط (وعليه مدار القول أصلًا) في ما هو خارج العالم الحسّي كليًا، وبالتّالي خارج كلّ تجربة ممكنة، حتّى تصير مُثُلًا مُتَجاوِزة: لا تتوقّف عند صلاحها لإنجاز الاستعمال الأمپيريّ للعقل (انجازًا يظلّ أبدًا مِثالًا غير قابل للتحقيق، ويجب متابعته مع ذلك)، بل تنفصل عنه تمامًا وتصْطنع لنفسها مواضيع لا يمكن أن تستمدّ مادتها من أيّ تجربة ولا يستند واقعها الموضوعيّ إلى إنجاز السّلسلة الأمپيريّة، بل إلى أفاهيم قبليّة محضة. ولمثل هذه المثُل المتَجاوِزة موضوع مجرّد معقول يُسمح لنا بالطبع أنْ نَعُدّه «موضوعًا» مُجاوِزًا لا نعرف عنه شيئًا غير ذلك من دون أنْ يكون لدينا لا أيّ مبدأ لإمكانه (بوصفه شيئًا مستقلًا عن كلّ أفاهيم التّجربة) كي نفكّره كشيءٍ قابل للتعيُّن بمحمولاته المتميِّزة والجوّانية، ولا أيّ مبرّر للتسليم بمثل هذا الموضوع، فهو ليس بالتّالي سوى مجرّد أيس فكري. إلّا أنّ المِثال الذي من بيْن كلّ المثُل الكوسْمُلُجية، ولّد النّقيضة الرّابعة، يدفعنا إلى المغامرة بهذه الخطوة. ذلك أنّ وجود الظّاهرات الذي ليس مؤسّسًا فيّاه البتّة، بل الذي هو مشروط أبدًا، يَحُثّنا إلى البحث حوْلنا عن شيءٍ متميز من كلّ الظّاهرات، والبحث بالتّالي عن موضوع معقول يتوقّف فيه ذلك الحدوث. لكنْ، بما أنّه لا يعود بإمكاننا، ما إنْ نسمح لنفسنا بالتّسليم بواقع متحقّق قائم بذاته خارج حقل كلّ الحساسية، أنْ ننظر إلى الظّاهرات إلّا كأنماط لتصوّر مواضيع معقولة أحدثتها جواهر هي نفسها عقول، حتّى لا يبقى لدينا سوى المماثلة التي بموجبها نستعمل أفاهيم التّجربة لنصْطنع أفهومًا ما عن الأشياء المعقولة التي ليس لدينا عنها فيّاها أيّ معرفة. وبما أننا لا نتعرّف الحادث إلّا بالتّجربة، في حين أنّ الكلام يدور هنا على أشياء لا يمكن لها قطّ أنْ تكون مواضيع تجربة، فإنّه يجب علينا أنْ نشتقّ معرفتها مما هو ضروريّ فيّاه، أيْ من الأفاهيم المحضة للأشياء بعامّة. فالخطوة الأولى التي نخطوها خارج العالم الحسّي تُرغِمنا، إذنْ، على أنْ نبدأ معارفنا الجديدة بالبحث عن الجوهر الضروريّ بالمطلق، وبأنْ نشتقّ من أفهوم هذا الجوهر أفاهيم الأشياء كلّها من حيث هي محض معقولة. تلك هي المحاولة التي سنقوم بها في الباب اللّاحق.

291 أقرأ: أيّ استعمال مجاوز مشروع، لأن استعمالها غير المشروع هو كل تاريخ الميتافيزيقا العقلانيّة بحسب كنط (م. و.).

292 in terminis

293(2) تسلسل العالم هذا لا يمكن أن يكون لا أكبر ولا أصغر من التراجع الأمپيري الممكن الذي إليه وحده يستند أفهومه، لكن بما أنّه لا يمكن لهذا الأفهوم أن يعطي لا لامتناهيًا متعيّنًا ولا متناهيًا متعيّنًا (محدودًا بالمطلق) فإنّه ينجم بوضوح عن ذلك أنّه لا يمكننا أن نسلِّم بمقدار للعالم لا بوصفه متناهيًا ولا بوصفه لامتناهيًا، لأنّ التراجع (الذي بواسطته نتصوّره) لا يسمح لا بهذا ولا بذاك.

294 يلاحظ أن الدّليل هنا مساق بطريقة مختلفة كليًّا عما سِيقَ به أعلاه الدّليل الدّغمائي في نقيض القضية في النّقيضة الأولى. هناك كنا تركنا العالم الحسي، بموجب التصوّر العادي والدغمائي، يعد بمثابة شيء معطى فيّاه من حيث جملته، قبل أيّ تراجع، وكنا قد أنكرنا عليه بعامّة أيّ موضوع متعيّن في الزمان أو في المكان إن لم يشغل كلّ الأزمنة وكلّ الأمكنة. وكانت الخلاصة إذًا مختلفة تمامًا عن هذه، أي كانت تستخلص لاتناهيًا متحققًا للعالم.

295 Subdivisio oder decompositio

296 quantum discretum

297 quantum continum

2 مقولات الكمّ والكيف رياضيّة، ومقولات الإضافة والجهة ديناميّة، ر. مقدمة الفصل الثالث من تحليلات المبادئ (م. و.).

299 ذلك أن الفاهمة لا تسمح قط، في الظّاهرات، بشرط هو نفسه لامشروط أمپيريًا. لكن إذا كان بإمكاننا أن نتصوّر للمشروط (في الظّاهرة) شرطًا معقولًا لا ينتمي إذن كطرف إلى سلسلة الظّاهرات، من دون أن يكسر في شيء تسلسل الشّروط الأمپيرية، فإن مثل هذا الشّرط يمكن أن يسلّم به بوصفه لامشروطًا أمپيريًا. بحيث لا يتولّد عن ذلك قط أي قطع للتراجع الأمپيري المتصل.

300 arbitrium brutum

301 arbitrium sensitium

302 liberum

303 يشير المؤلّف بهذا الى III السابق و IV الراهن (م. و.).

304 بمعنى قابل لأن يُفكّر بالعقل (م. و.)

305 causa phaenomenon.

306 يقصد الأوامر الأخلاقية: افعل كذا... (م. و).

307 الأفعال الأخلاقية هي ضرورية وواجبة بصدورها عن الأمر الأخلاقي الحملي أو غير المشروط بما نتوقّع منه (م. و.).

308 إن الخلقية الخاصة للأفعال (المحمود والمذموم) وخلقية سلوكنا الخاص، تبقى إذن مخفية عنا تمامًا. ومسؤوليتنا يمكن أن تتصل فقط بالسّمة الأمپيرية. لكن إلى أيّ حد يجب أن ننسب المعلول المحض إلى الحرية وإلى أي حد إلى مجرّد طبيعة: إلى عيب المزاج اللاإرادي أم إلى حسن تكوينه (merito fortunae) (*)؛ ذلك ما لا يمكن لأحد أن يتعمّق فيه، ولا بالتالي أن يحاكمه، بعدالة تامة.

(*) (الجدارة والحظ).

309 substantia phaenomenon.

.ens extramundanum 310

الباب الثّالث أمثل العقل المحض

الفصل الأوّل في الأمثل بعامّة

رأينا أعلاه أنّ الأفاهيم الفاهميّة المحضة لا يمكنها قطّ، بمعزل عن كلّ شروط الحساسية، أن تصوّر لنا مواضيع لأنّها ستفتقر إلى شروط الواقع الموضوعيّ، ولأنّنا لا نعثر فيها إلّا على مجرّد صورة التّفكير. ويمكننا مع ذلك أنّ نعرضها عيانًا عندما نطبّقها على الظّاهرات، لأنّ هذه تشكل بالنّسبة إليها المادّة اللّازمة أصلًا لأفهوم التّجربة الذي ليس سوى أفهومٍ فاهميّ في العيان. لكنّ المِثُل هي أكثر بعدًا عن الواقع الموضوعيّ من المقولات لأنّنا لا يمكن أن نعثر على ظاهرة يمكن أن نتصوّرها فيها عيانًا. فهي تتضمّن كمالًا معيَّنًا لا يمكن أنْ تصل إليه أيّ معرفة أمپيريّة ممكنة، ولا ينظر العقل فيها إلّا إلى الوحدة السّستامية التي يحاول أن يقرّب منها الوحدة الأمپيريّة الممكنة، إنّما من دون أنْ يبلغها تمامًا البتّة.

وما أسمّيه الأمْثَل، يبدو أكثر بعدًا أيضًا عن الواقع الموضوعيّ من المِثال. وأفهم بذلك، لا المِثال في العيان وحسب، بل شخْصيًّا، أعني بالنّظر إليه كشيء مفرد قابلٍ للتعيُّن أو متعيَّن تمامًا بالمِثال وحده.

فالإنسانية، في كلّ كمالها، تتضمّن كلّ ما ينتمي إلى هذه الطبيعة من خصائص جوهريّة تشكّل الأفهوم الذي لدينا عنها مدفوعًا حتّى التّوافق التامّ مع غاياتها، أي ما يكوّن مثالنا عن الإنسانية الكاملة وحسب، بل أيضًا كلّ ما ينتمي، بالإضافة إلى هذا الأفهوم، إلى تعيُّن المثِال الشّامل، لأنّ من بين كلّ المحمولات المضادة، لا يوجد سوى محمول واحد يمكن أن يُناسب مِثال الإنسان الكامل بإطلاق. وما هو بالنّسبة إلينا الأمثل، كان بالنّسبة إلى أفلاطون مِثالا للعقل الإلهي، وموضوعًا مفردًا في حدسه المحض والأكمل لكلّ جوهر ممكن من أيّ نوع، والمبدأ الأصل لكلّ النّسَخ في الظّاهرة.

لكنْ، علينا أن نقرّ، من دون أنْ نغْلو إلى هذا البعد، بأن العقل البشريّ لا يتضمّن فقط مُثُلا بل أيضًا أماثل ليس لها بالطّبع القوّة المبدعة التي لمثِل أفلاطون، إلّا أنّ لها القوّة العمليّة (كمبادئ تنظيمية) وتصلح كأساس لإمكان كمال بعض الأفعال. فالأفاهيم الأخلاقية ليست، تمامًا، أفاهيم محضة للعقل، لأنّ في أساسها يوجد شيء أمپيريّ (ألم أو لذّة). إلّا أنّها، وبالنّظر إلى المبدأ الذي به يضع العقل حدودًا للحريّة التي هي فيّاها من دون قوانين (وبالتّالي إذا لم ننظر إلّا إلى مجرّد صورتها)، قد تصلح مثلًا على أفاهيم العقل المحض. فالفضيلة، ومعها الحكمة البشريّة هما في كلّ محضيّتهما مِثالان. أمّا الحكيم (الرواقي) فأمثل، أعني، إنسان لا يوجد إلّا في الفكر، لكنّه يتناسب تمامًا مع مِثال الحكمة. وكما يعطي المثِال القاعدة، فإنّ الأمثل يستخدم في مثل هذه الحالة بوصفه الصّورة الأصل لتعيّن النّسخ تعينًا شاملًا؛ وليس لدينا كي نحاكم أفعالنا من مقياس سوى سلوك ذلك الإنسان الإلهي الذي نحمله فينا والذي نقارن أنفسنا به كي نحاكم أنفسنا ونؤدّبها، إنّما من دون أن يمكننا بلوغه ذات مرة. وعلى الرّغم من أنّه لا يمكننا أن ننسب إلى هذه الأماثل، واقعًا موضوعيًا (وجودًا) فإنّه يجب أن لا ينظر إليها كمجرّد خرافات. بل، إنها على العكس تزوّد العقل بمقياس لا غنى له عنه، لأنّ به حاجة إلى أفهوم عما هو كامل بإطلاق في نوعه، كي يقوم ويقيس بالرجوع إليه إلى أيّ حدّ يقترب غير الكامل من الكمال ويبقى بعيدًا عنه. أمّا أن نريد تحقيق الأمثل في مَثَل، أعني في الظّاهرة، كما نفعل بالحكيم في رواية، فإنّ ذلك يبقى غير قابل للتطبيق، ويبدو على شيء من الحمق وقليل الفائدة، لأنّ الحدود الطّبيعيّة، إذ تُهتك باستمرار الكمال القائم في المثِال، تجعل كلّ توهم في مثل هذه المحاولة ممتنعًا، وتقودنا بذلك إلى الارتياب في الخير الذي في المثِال يجعله شبيهًا بمجرّد اختلاق.

على أمثل العقل، إذًا، أن يستند أبدًا إلى أفاهيم متعينة، وأن يستخدم، بوصفه القاعدة والصورة الأصل، إنْ للتقليد وإنْ للحكم. والأمر على العكس من ذلك تمامًا بالنّسبة إلى اختلاقات المخيّلة التي لا يمكن لأحد أن يعطي عنها أي بيّنة، ولا أي أفهوم معقول، فهي كالطّغراء تتألف من خطوط منفصلة لا تعيّنها أيّ قاعدة مزعومة فتشكّل لا خيالًا متعينًا، بل نوعًا من الرّسم الهائم وسط تجارب متنوّعة، شبيهًا بذلك الذي يزعم أصحاب الرّسم والفِراسة أنّه في رؤوسهم والذي يجب أن يكون بمثابة طيف عن منتجاتهم أو حتّى عن أحكامهم، غير قابل للتوصيل. ويمكن أن نسمّيها، وإن بسوء في التّعبير، أماثل الحساسية لأنّها يجب أن تكون أنموذجًا للحدوس الأمپيريّة الممكنة، لا يمكن بلوغه، ولأنّها لا تعطي مع ذلك أيّ قاعدة قابلة للتعريف والفحص.

وعلى العكس، فإن مقصد العقل من أمثله هو القيام بالتّعيين الشّامل وفقًا لقواعد قبليّة، ولذا يفكّر موضوعًا يجب أن يكون قابلًا للتعين الشّامل بموجب مبادئ، على الرّغم من نقص الشّروط الكافية لذلك في التّجربة، ومن أنّ أفهومه نفسه مُتَجاوِز بالتّالي.

الفصل الثّاني في الأمثل المجاوِز311

كل أفهوم هو غير متعيّن بالنّظر إلى ما هو ليس متضمّنًا فيه. وهو خاضع لمبدأ قابلية التّعين القائل: «من محمولين متضادين تناقضيًا هناك واحد فقط يمكن أن يناسبه»، والمستند إلى مبدأ التّناقض، والذي هو بالتّالي مبدأ محض منطقيّ يجرد المعرفة من كلّ مضمون كي لا يرى إلّا إلى صورتها المنطقيّة.

لكنّ كلّ شيء، بالنّظر إلى إمكانه، يخضع أيضًا لمبدأ التّعين الشّامل القائل: «من بين جميع المحمولات الممكنة للأشياء من حيث تقارن بأضدادها، هناك واحد فقط يجب أن يناسبها». ولا يستند هذا إلى مبدأ التّناقض وحسب، لأنّه، بالإضافة إلى علاقة محمولين متناقضين، ينظر أيضًا إلى كلّ شيء في علاقته مع الإمكان العامّ من حيث هو مجمل كلّ محمولات الأشياء بعامّة؛ وبافتراضه هذا الإمكان كشرط قبليّ، يفترض كلّ شيء كما لو أنّه يستمدّ إمكانه الخاصّ من الحصّة التي تعود إليه في ذلك الإمكان العام312. فمبدأ التّعيّن الشّامل يخصّ إذن المضمون وليس فقط الصّورة المنطقيّة. وهو مبدأ تأليف جميع المحمولات التي يجب أن تشكّل الأفهوم لشيء، وليس فقط التّصوّر التّحليلي من خلال أحد المحمولين المتضادّين، وهو يتضمّن افتراضًا مُجاوِزًا، أعني افتراض المادّة لكل الإمكان، المادّة التي يجب أن تتضمّن قبليًّا كلّ المعطيات اللّازمة للإمكان الخاصّ لأيّ شيء من الأشياء.

وتعني القضيّة: «كل موجود متعيّن بشمول» أنّ ثمّة واحدًا، لا من كلّ زوج من المحمولات المتضادّة المعطاة وحسب، بل أيضًا من كلّ المحمولات الممكنة، يناسبه أبدًا. ونحن نقارن بهذه القضيّة لا المحمولات فيما بينها منطقيًّا وحسب، بل أيضًا الشّيء نفسه مع مجمل المحمولات الممكنة مُجاوَزةً بأسرها. مما يعني أنّه من أجل أن نعرف شيئًا معرفة تامّة، يجب أن نعرف كلّ الممكن وأن نعيّنه به إمّا إيجابًا وإمّا سلبًا. فالتّعيّن الشّمولي هو من ثمّ أفهوم لا يمكن أن نعرضه قطّ عيانًا من حيث جملته، وهو يقوم بالتّالي على مِثال مقرّه في العقل وحده الذي يملي على الفاهمة قاعدة استعمالها التّماميّ.

والحال، إنّه من الصّحيح أن مِثال مجمل كلّ إمكان، من حيث يحسب أساسًا كشرط التّعين الشّامل لأيّ شيء من الأشياء، ما زال غير متعيّن بالنّظر إلى المحمولات التي يمكن أن تشكّل هذا المجمل، وأنّنا بذلك لا نفكّر أكثر من مجمل كلّ المحمولات الممكنة بعامّة، إلّا أنّنا نجد، بالنّظر إلى الأمر عن كثب، أن ذلك المِثال، بوصفه أفهومًا أصليًا، يستبعد مجموعة من المحمولات التي سبق أن أعطيت بمُثُل أخرى كمحمولات مشتقّة أو محمولات لا يمكن أن توجد معها، ويتطهّر حتّى يصير أفهومًا متعينًا تمامًا قبليًّا، ويصير بذلك أفهوم موضوع مفرد متعين تمامًا بالمِثال وحده، فيجب أن يسمّى بالتّالي أمثل العقل المحض.

وإذا نظرنا إلى كلّ المحمولات الممكنة، لا من وجهة النّظر المنطقيّة وحسب، بل من وجهة النّظر المجاوِزة، أي من حيث مضمونها، أعني من حيث المضمون الذي يمكن أن نفكّره فيها قبليًّا، فإننا سنجد أن بعضها يمثل أيسًا ما، وبعضها الآخر مجرّد ليس. والنفي المنطقيّ المشار إليه بهذا اللّفظ الصّغير: لا [في: ليس= لا أيس]313، لا يتعلّق أصلًا بأيّ أفهوم قطّ بل فقط بعلاقة هذا الأفهوم بآخر في الحكم، وبالتّالي ما زال ينقصه الكثير كي يكفي للدّلالة على أفهوم بالنّظر إلى مضمونه. فتعبير لا فانٍ لا يمكن أن يؤدي قطّ إلى معرفة أنّ مجرّد «ليس» يُتصوّر بذلك في الموضوع، بل إنّه يهمل جانبًا كلّ مضمون. أمّا النّفي المجاوِز فيعني على العكس، ال «ليس» فيّاه الذي يضادّه الإثبات المجاوِز الذي هو ما يعبر أفهومه فيّاه عن «أيس»، ويسمّى بالتّالي واقعًا (غرضًا ما)، لأنّ به وحده وأيًا كان ماصَدَقه، إنّما تكون المواضيع شيئًا ما (أشياءً)، في حين أنّ النّفي المضادّ يعني مجرّد افتِقار، وحيث يُفكَّر لوحده نتصوّر كلّ شيء بوصفه منسوخًا.

والحال، إنّه لا يمكن لأحد أن يفكّر النّفي بشكل متعيّن من دون أن يتّخذ أساسًا لذلك الإثبات المضادّ. فالأعمى

بالولادة لا يمكن أن يكوّن أدنى تصوّر عن الظّلام لأنّه ليس لديه أيّ تصوّر عن النّور، ولا الحوشيّ عن البؤس، لأنّه لا يعرف الترّف314. وليس للجاهل أيّ أفهوم عن جهله لأن ليس لديه أيّ أفهوم عن العلم.. إلخ. فكلّ أفاهيم النّفي هي إذًا مشتقة، أمّا الوقائع فتتضمّن المعطيات، والمادّة، إن صحّ القول، أو المضمون المجاوِز لإمكان جميع الأشياء وتعيّنها الكامل.

فإذا كان التّعيّن الشّامل يستند في عقلنا إلى مبدأ مُجاوِز يتضمّن بشكل ما كلّ الخامة التي يمكن أن تستمدّ منها جميع المحمولات الممكنة للأشياء، فإن هذا المبدأ ليس سوى مِثال «كلّ» الواقع315، وليست كلّ أنواع النّفي الحقيقية إذًا سوى حدود، ولا يمكن أن نقول عنها ذلك إنّ لم تتّخذ أساسًا لنا اللاّمحدود («الكلّ»).

لكنْ، بحيازة الواقع مثل هذه الحيازة الكلّيّة، إنّما نتصوّر أيضًا أفهوم شيء فيّاه بوصفه متعينًا تعيّنًا شاملًا. وأفهوم أكثر الكائنات واقعيّة316 هو أفهوم جوهر مفرد، لأنّه من بين كلّ المحمولات المتضادة الممكنة يدخل محمول واحد في تعيينه، أعني، ذلك المحمول المنتمي إلى ال «كون» بإطلاق. فما هو في أساس التّعين الشّامل الملازم بالضّرورة لكل ما يوجد والذي يشكل الشّرط المادي الكامل والأعلى لإمكانه، والشرط الذي يجب أن يرجع إليه كلّ تفكير بمواضيع بعامّة من حيث مضمونه، هو إذًا أمثل مُجاوِز. لكنّه أيضًا الأمثل، الوحيد أصلًا، الذي يقدر عليه العقل البشريّ، لأنّه في هذه الحالة وحسب إنّما يتعيّن عن شيء، أفهوم كليّ فيّاه، تعينًا شاملًا بذاته ويعرف كتصوّر عن فرد.

وتعيّن الأفهوم منطقيًا بالعقل يستند إلى استدلال شرطي منفصل، تتضمّن مقدّمته الكبرى قسمة منطقيّة (قسمة فلك أفهوم كلّي)، وتقصر المقدّمة الصّغرى هذا الفلك إلى جزء منه، وتعين الخلاصةُ الأفهومَ بهذا الجزء. والأفهوم الكلّي لواقع بعامّة، لا يمكن أن يقسم قبليًا، لأنّه من دون التّجربة لا نعرف ضروبًا معينة من الواقع مندرجة تحت هذا النّوع. فالمقدّمة الكبرى المجاوِزة للتعين الشّامل لجميع الأشياء ليست إذًا سوى تصوّر مجمل كلّ الواقع، وليست بالتّالي مجرّد أفهوم يتضمّن تحته كلّ المحمولات من حيث مضمونها المجاوِز، بل أفهوم ينطوي عليها جوّانيًا. والتّعيّن الشّامل لكلّ شيء من الأشياء يستند إلى قصْر «كلّ» الواقع هذا من حيث ينسب أمر ما إلى الشّيء، في حين يستبعد الباقي منه، وهذا ما يتوافق مع إما... وإمّا في المقدّمة الكبرى الشّرطية المنفصلة ومع تعيّن الموضوع بأحد أطراف هذه القسمة في المقدّمة الصّغرى. وعليه فإن استعمال العقل، الذي به يعطي الأمثل المجاوِز كأساس لتعيينه لجميع الأشياء الممكنة، هو مماثل للاستعمال الذي يقيمه في الاستدلالات الشّرطية المنفصلة، وذاك هو المبدأ الذي اتّخذتُ أعلاه أساسًا للقسمة السّستامية لكلّ المثُل المجاوِزة، والذي بموجبه تولّدت هذه المثُل بشكل موازٍ لضروب الاستدلالات الثّلاثة ومتناسب معها.

ومن الواضح بذاته أنّه ولبلوغ هذا المقصد – أعني لتصوّر مجرّد التّعيّن الضروريّ الشّامل للأشياء – أنّ العقل لا يفترض – من أجل أن يشتقّ من جملة التّعين الشّاملة اللاّمشروطة الجملة المشروطة، أعني جملة المحدود – وجود مثل هذا الجوهر وفقًا للأمثل، بل يفترض فقط مثاله. فالأمثل هو إذًا، بالنّسبة إلى الجملة هذه، الصّورة الأصل317 لجميع الأشياء التي، بوصفها جميعها نسخًا ناقصة318، تستمدّ منه مادّة إمكانها، وتقترب منه كثيرًا أو قليلًا، إنّما تبقى أبدًا بعيدة بلا نهاية عن بلوغه.

وعليه، فإن كلّ إمكان للأشياء (إمكان أن يتألّف المتنوّع وفقًا لمضمونها) يحسب بمثابة إمكان مشتقّ، ووحده ذاك الذي ينطوي على كلّ الواقع يحسب بمثابة الأصل. ذلك أنّ جميع ضروب النّفي (التي هي مع ذلك المحمولات الوحيدة التي بها يتميّز من الكائن الأكثر واقعيّة كلُّ ما ليس هو) هي مجرّد اقتصارات في واقع أكبر، وفي النّهاية في الواقع الأسمى، وهي تفترضه بالتّالي وتشتق منه ببساطة من حيث المضمون. فكل تنوّع للأشياء هو إذًا، فقط وبالضّبط، على

قدر تنوّع الطّريقة في قصر أفهوم الواقع الأسمى الذي هو أسّها المشترك، شأنّه شأن كون كلّ الأشكال ممكنة فقط كطرائق مختلفة في حدّ المكان اللّامتناهي. ولذا فإن موضوع أمثلها الذي لا يقيم إلّا في العقل يسمّى أيضًا الجوهر الأصل319؛ ومن حيث لا يوجد أيّ كائن أعلى منه، الجوهر الأسمى320؛ ومن حيث يخضع كلّ شيء إليه بوصفه مشروطًا، جوهر كلّ الجواهر321. لكن كلّ هذه التّعابير لا تدل قطّ على العلاقة الموضوعيّة لموضوع متحقّق بالأشياء الأخرى، بل تدل على مجرّد علاقة المِثال بأفاهيم، وتتركنا في جهل مطبق حول وجود جوهر بمثل هذا السّمو الفائق.

وبما أنّه لا يمكن أن يقال عن الجوهر الأصل، أنّه يتقوم من جواهر عدة مشتقة، لأن كلًّا منها يفترضه ولا يمكن بالتّالي أن يكوّنه، فإن أمثل الجوهر الأصل يجب أن يفكّر أيضًا بوصفه بسيطًا.

وعليه، لا يمكننا، إذا ما توخينا الدّقة، أن ننظر إلى الاشتقاق الذي يجعل كلّ إمكان آخر يصدر عن هذا الجوهر الأصل بوصفه قصرًا ونوعًا من القسمة لواقعه الأسمى، إذ لن ينظر عندها إلى الجوهر الأصل إلّا بوصفه مجرّد مجمع من كائنات مشتقة، وذلك محال بحسب ما قدّمنا، على الرّغم من أنّنا عرضنا أوّلًا الشّيء على هذا النّحو في تخطيط أوّلي عريض. بل قد يؤسس الواقع الأسمى بالأحرى إمكان جميع الأشياء بوصفه مبدأها لا مجملها. وقد لا يستند التنوّع إلى قصر الجوهر الأصل بل إلى تمام ما يصدر عنه وما تشكل حساسيتنا أيضًا جزءًا منه بما فيها كلّ الواقع في الظّاهرة من دون أن يكون بإمكانها بسبب من ذلك أنّ تنتمي كعنصر مكوّن إلى مِثال الجوهر الأسمى.

وإذا ما تابعنا إلى الأبعد أيضًا هذا المِثال بجعله أقنومًا، فسيمكننا أن نعيّن الجوهر الأصل بمجرّد أفهوم الواقع الأسمى بوصفه الجوهر الوحيد، البسيط، الغنيّ، الخالد... الخ، وبكلمة سيمكننا أن نعيّنه في تمامه اللّامشروط بكل المحمولات الثانويّة، وسيكون أفهوم مثل هذا الجوهر أفهومَ الله مفكَّرًا بالمعنى المجاوِز، فيكون أمثل العقل المحض موضوع إلهيّات مُجاوِزة كما أشرت إلى ذلك أعلاه.

لكن هذا الاستعمال للمِثال المجاوِز سيكون مع ذلك تخطيًا لحدود تعيّنه وتقبّله. ذلك أنّ العقل بإعطائه هذا المِثال كمبدأ للتعيّن الشّامل لجميع الأشياء بعامّة لا يطرحه إلا كأفهوم لكل الواقع من دون أن يطلب أن يعطى كلّ هذا الواقع موضوعيًا، أو أن يكون هو نفسه شيئًا. وهذا الأخير مجرّد اختلاق به نجمع ونحقّق في الأمثل، بعده جوهرًا خاصًّا، متنوّع مثالنا من دون أن يكون لدينا الحقّ بذلك، بل من دون أن يكون لدينا الحقّ بالتّسليم بمجرّد إمكان مثل هذا الفرض. والأمر نفسه بالنّظر إلى كلّ النّتائج التي تنتج عن هذا الأمثل: فهي لا تخصّ في شيء، وليس لها أيّ تأثير على تعيّن الأشياء بعامّة التّعين الشّامل الذي لأجله وحده بنا حاجة إلى المِثال.

ولا يكفي أن نَصِف أسلوب عقلنا وجدليّاته، بل يجب أن نبحث أيضًا عن مصادره، كي نفسر هذا التّرائي نفسه كما نفسر ظاهرة للفاهمة، لأن الأمثل الذي نتكلم عليه يتأسّس على مِثال طبيعي، لا على مجرّد مِثال اعتباطي. وعليه أسأل: كيف يصل العقل إلى النّظر في كلّ إمكان للأشياء بوصفه مشتقًا من إمكان واحد بعينه يقيم في الأساس، أعني في إمكان الواقع الأسمى وإلى افتراض هذا الواقع متضمّنًا في جوهر أصل خاصّ؟

والإجابة عن هذا السّؤال تطلع تلقائيًا من مبحث التّحليلات المجاوِزة. فإمكان مواضيع الحواسّ هو علاقتها بتفكيرنا حيث يمكن لشيء ما (أعني بالصورة الأمپيريّة) أن يفكّر قبليًّا، لكن، حيث يجب على ما يشكل المادّة أي الواقع في الظّاهرة (ما يتناسب مع الإحساس) أن يعطى، لأنّه لا يمكن حتّى أن يفكّر من دون ذلك، ولا يمكن أيضًا أن يتصوّر إمكانه بالتّالي. والحال، إنّه لا يمكن لموضوع الحواسّ أن يتعيّن تعيّنًا شاملًا إلّا عندما يُقارَن بكل محمولات الظّاهرة، وعندما يُتصوّر بهذه المحمولات إيجابًا أم سلبًا. لكن، بما أن ما يشكل هنا الشّيء نفسه (في الظّاهرة) أعني الواقع، يجب

أن يعطى وإلّا لا يمكن حتّى أن يفكّر، وبما أنّ ما به يعطى واقع كلّ الظّاهرات هو التّجربة الوحيدة والشاملة، فإنّ على مادّة إمكان كلّ مواضيع الحواسّ أن تفترض معطاة في مجمل يمكن أن يستند كلّ إمكان المواضيع الأمپيريّة، والفرق بينها، وتعينها الشّامل، إلى قصره وحسب. والحال، إنّه لا يوجد بالفعل ما يمكن أن يعطى لنا سوى مواضيع الحواسّ، ولا يمكن أن تعطى إلّا في سياق تجربة ممكنة؛ وبالتّالي لا موضوع لنا إن لم نفترض مجمل كلّ الواقع الأمپيريّ كشرط لإمكانه. لكنّنا، بتوهّم طبيعي، نأخذ ذلك بمثابة مبدأ يجب أن يطبق على كلّ الأشياء بعامّة، في حين أنّه لا يطبق أصلًا إلّا على الأشياء المعطاة كمواضيع لحواسّنا. وبالتّالي، فإن المبدأ الأمپيريّ لأفاهيمنا عن إمكان الأشياء كظاهرات يصير في نظرنا، بإهمال هذا الحصر، مبدأ مُجاوِزًا لإمكان الأشياء بعامّة.

فإذا ما أَقْنَمْنا322، بالإضافة إلى ذلك، مِثال مجمل كلّ الواقع، فإن ذلك ينتج عن أننا نحوّل جدليًا الوحدة التّوزيعيّة للاستعمال التجريبيّ للفاهمة إلى وحدة جمعيّة لكل التّجربة، ونفكّر في «كلّ» الظّاهرة هذا شيئًا مفردًا يتضمّن فيّاه كلّ واقع أمپيريّ ويختلط، بخدعة مُجاوِزة ذكرناها سابقًا، بأفهوم قائم في قمة إمكان جميع الأشياء التي تستمدّ منه الشّروط الواقعيّة لتعينها الشّامل323.

311 Prototypon transscendentale

312 بهذا المبدأ إذًا، يعلّق كلّ شيء بمتضايف مشترك، أعني بالإمكان العام الذي إن وجد (من حيث هو مادة كلّ المحمولات الممكنة) في مِثال شيء واحد، فسيدلّل على تعاطف كلّ الممكن من خلال بقاء مبدأ تعيّنه الشّامل هو هو. ويخضع قبول التعيّن من كلّ أفهوم لكلية (universalitas) المبدأ الذي يستبعد أي وسط بين المحمولين المتضادين، لكن تعيّن الشّيء يخضع للجملة (universitas) أي لمجمل المحمولات الممكنة جميعها.

313 بإزاء فصل عنصري اللفظ الألماني Nichtsein ليصبح Nicht – sein (م. و.).

314 وقد علمتنا ملاحظات الفلكيين وحساباتهم كثيرًا من الأشياء المذهلة، لكن أهمّها هو أنهم كشفوا لنا عمق الجهل الذي لم يكن بإمكان العقل البشري من دون هذه المعارف، أن يتصوّره بهذا العمق، ويجب أن يؤدي التفكّر حول هذا الجهل إلى تغيير كبير في تعيين المقاصد النّهائية لاستعمال العقل.

315 omnitudo realilatis

316 entis realissimum

317 prototypon

318 ectypa

319 ens originarium

320 ens summmum

321 ens entium

322 أشتقُّ من أقنوم وواقع وشخص فأقول: أقنم الشيء جعله أقنومًا، ووقعنه جعله واقعًا، وشخصنه جعله شخصًا (م. و.).

323 أمثل الجوهر الواقعيّ الأسمى هو إذًا، على الرّغم من أنّه مجرّد تصوّر، موَقْعَن أولًا، أعني محوّل إلى موضوع، ومن ثم مؤَقْنَم، وأخيرًا وبتقدم طبيعي للعقل نحو انجاز الوحدة، مشخْصن كما سنظهر ذلك حالًا. ذلك أن وحدة التجربة التنظيمية لا تستند إلى الظّاهرات نفسها (إلى الحساسية وحدها) بل إلى اقتران متنوعاتها بالفاهمة (في إبصار). وإن وحدة الواقع الأسمى وقابلية جميع الأشياء للتعيّن الشّامل (إمكانها) تبدوان بالتالي قائمتين في فاهمة أسمى وبالتالي في عقل.

الفصل الثّالث في أدلّة العقل الاعتباري على وجود جوهر أسمى

يلاحظ العقل، على الرّغم من الحاجة الملحّة التي تدفعه إلى افتراض ما يمكن أن يصلح تمامًا كأساس للفاهمة من أجل تعيين أفاهيمها تعيينًا شاملًا، ما في مثل هذا الافتراض من مثاليّ ومحض توهّمي، ويلاحظه بسهولة فائقة تمنعه من أنّ يقتنع جرّاء ذلك وحده بضرورة عدّ مجرّد اختلاق يختلقه تفكيره بمثابة جوهر متحقّق.. هذا إن لم يكن معجّلًا من جهة أخرى إلى السّعي إلى راحته في مكان ما في تراجع المشروط المعطى نحو اللّامشروط الذي مع أنّه ليس فيّاه معطى بوصفه متحقّقًا وفقًا لمجرّد أفهومه، يمكنه وحده أن ينجز تمامًا سلسلة الشّروط رجوعًا إلى مبادئها. ذاك هو المسار الطّبيعي لكلّ عقل بشريّ بما فيه أكثر العقول عاميّة، وإن لم تكن جميعها مثابرة على ذلك. فهو لا يبدأ بالأفاهيم بل بالتّجربة العاميّة واضعًا بذلك وجودًا ما في الأساس. لكنّ هذا الأساس يهوي إن لم يستند إلى صخرةٍ ما هو ضروريّ إطلاقًا. ويبقى هذا الأخير بدوره معلقًا من دون مرتكز إن ظلّ خارجه أو تحته مكان فارغ، وإن كان لا يملأ هو الكلّ بحيث لا يترك أيّ موضع للّماذا، أعني إن لم يكن لامتناهيًا في الواقع.

إن وجد شيء ما، وأيًّا كان، وجب التّسليم أيضًا بأنّ ثمّة شيئًا ما يوجد بالضّرورة. ذلك أنّ الحادث لا يوجد إلّا بشرط شيء آخر يكون سببه، ويستمر الاستدلال في الصّعود من هذا الأخير حتّى سببٍ لا يكون حادثًا ويوجد بالتّالي بالضّرورة من دون شرط. ذاك هو الدّليل الذي يبني عليه العقل تقدّمه نحو الجوهر الأصل.

لكن، حين يحصّل العقل أفهوم جوهر يتناسب، من حيث الوجود مع سمة ضّرورة اللّامشروطة، فليس ليستدل بذلك قبليًّا على وجود هذا الجوهر من أفهومه (لأنّه لو تجرّأ على فعل ذلك لما كان عليه بعامّة سوى أن يبحث بين مجرّد أفاهيم ولما كان به حاجة إلى أن يتّخذ وجودًا معطى بمثابة أساس) بل، من أجل أن يعثر، بين كلّ أفاهيم الأشياء الممكنة، فقط على أفهوم لا تضارب فيه مع الضّرورة المطلقة. ذلك أنّه وفقًا للاستدلال الأوّل، سبق أن عُدّ من الثّابت أنّه يجب أن يوجد شيء ما ضروريّ إطلاقا فإذا كان يمكنه أن يُنحّي كلّ ما لا يتّفق مع هذه الضّرورة باستثناءٍ واحدٍ، فإن هذا الواحد سيكون الجوهر الضروريّ بإطلاق، سواء أمكننا أن نفهم ضرورته، أي اشتقاقه من مجرّد أفهومه، أم لا.

والحال، يبدو أن ما أفهومه ينطوي على الإجابة عن كلّ لماذا، وما لا تشوبه أيّ شائبة لا في أيّ نقطة ولا من أيّ وجهة، وما يكفي أينما كان كشرط، هو، بذلك بالذات، الجوهر الذي يلائم الضّرورة المطلقة. لأنّه، إذ يتمتع بكلّ الشّروط لـ كلّ الممكن، ليس به حاجة هو نفسه لأيّ شرط ولا يقبل أيّ شرط، ولأنّه بالتّالي يلبّي من جهة على الأقلّ أفهوم الضّرورة اللّامشروطة. وذاك ما لا يمكن أن يقوم به، على نحو ما يقوم هو به، أيّ أفهوم آخر، إذ سيعْتَوِر هذا الآخر نقص، وتكون به حاجة إلى أن يتمّم، فلا يُظهر ذاتيًّا مثل تلك السمة الاستقلالية عن كلّ الشّروط اللّاحقة. من ذلك، لا يمكننا بالطّبع، أن نستنتج بثقة أكثر من أنّ ما لا ينطوي على الشّرط الأسمى والكامل من كلّ وجهات النّظر، يجب أن يكون بذلك بالذات مشروطًا من حيث وجوده، إلّا أنّه، على أيّ حال، لا يمتلك فيّاه سمة الوجود اللّامشروط الفريدة، تلك التي تلزم للعقل كي يتعرّف، بأفهوم قبليّ، جوهرًا بوصفه لا مشروطًا.

سيكون إذن أفهوم الجوهر ذي الواقع الأسمى، من بين كلّ أفاهيم الأشياء الممكنة، أفضل ما يناسب أفهوم الجوهر الضروريّ ضرورة لا مشروطة. وحتّى لو كان غير وافٍ تمامًا لهذا المقصد فإنّه ليس لدينا الخيار، ونرى أنفسنا مرغمين على الاحتفاظ به لأنّه لا يجوز لنا أن نستخفّ بوجود جوهر ضروريّ. لكنْ، مع التّسليم بهذا الوجود، لا يسعنا أن نجد في كلّ حقل الإمكان شيئًا يمكن أن يدّعي بمثل هذا الحقّ في الوجود ادّعاء ذا أساس.

تلك هي إذًا الدّرب الطّبيعيّة للعقل البشريّ، فهو يقتنع أوّلًا بوجود جوهر ما ضروريّ، ثمّ يتعرف وجودًا لامشروطًا في هذا الجوهر. والحال، إنّه يبحث عن أفهوم ما هو مستقل عن كلّ شرط، ويعثر عليه في ما ينطوي على الشّرط الكافي لكلّ الباقي، أي في ما ينطوي على كلّ واقع. لكنّ الـ «كلّ» من دون اقتصارات هو وحدة مطلقة، ويتطلب أفهوم جوهر وحيد أي أفهوم الجوهر الأسمى. وهكذا يستدلّ العقل أن الجوهر الأسمى من حيث هو أصل كلّ الأشياء، يوجد بطريقة ضروريّة إطلاقا.

وليس بوسعنا أن ننكر على هذا الأفهوم بعضًا من التّأسيس عندما يحين اتّخاذ القرار، أعني ما إن نسلّم بوجود جوهر ضروريّ، ونوافق على الوقوف إلى جانبه، وعلى أين نريد أن نضعه. إذ لن يكون بوسعنا عندها أن نقوم بخيار أفضل، أو بالأحرى لن يكون لدينا الخيار، بل ترانا مرغمين على الإدلاء بصوتنا لصالح الوحدة المطلقة للواقع الكامل بوصفه المصدر الأصلي للإمكان. لكن، إذا كان لا شيء يدفعنا إلى الحسم، وإذا كنّا نفضّل بالأحرى تأجيل كلّ تلك القضيّة إلى أن نصير مرغمين على الموافقة بفعل كامل قوّة الحجج، أعني إذا كان الكلام يدور فقط على الحكم على ما نعلمه عن هذه المسألة، وعلى ما ندّعي فقط أنّنا نعلمه، فإنّ استدلالنا السّابق سوف لن يبدو، وهيهات أن يبدو، بمثل تلك الإطلالة الحسنة، وسيكون به حاجة إلى الرّحمة لتغطّي ما ينقصه من بنود شرعية.

ذلك أنّنا لو تركنا الأمور على ما كانت عليه أعلاه، أعني لو سلّمنا أوّلًا أنّه يمكننا أن نستدلّ بمشروعيّة، من وجود معطى (وإن لم يكن سوى وجودي الخاصّ)، وجود جوهر ضروريّ ضرورة لامشروطة؛ وثانيًا أنّه يجب أن ننظر إلى جوهر يتضمّن كلّ واقع، وبالتّالي أيضًا كلّ شرط، بعدّه لامشروطًا بإطلاق؛ ولو عثرنا من ثمّ في هذا على أفهوم الشيء الذي يناسب الضّرورة المطلقة، فإنّه لن يمكننا أن نستدلّ، من ذلك بعدُ، أن أفهوم جوهر محدود مفتقر إلى الواقع الأسمى ينافر بسبب من ذلك الضّرورة المطلقة. لأنّه، وعلى الرّغم من أنّني لا أجدُ، في أفهوم هذا الجوهرِ، اللّامشروطَ الذي تفرضه سلفًا كلُّ الشّروط، لا يمكنني أن أستدلّ من ذلك أنّ على وجوده أن يكون، بسبب من ذلك، مشروطًا، مثلما لا يمكنني أن أقول في استدلال شرطيّ متصل: حيث لا يوجد شرط معيّن (أي، هنا، حيث لا تمام وفقًا لأفاهيم) لا يوجد أيضًا المشروط. بل سيكون من المسموح لنا بالأحرى أن نضفي على كلّ الجواهر الأخرى المحدودة أيضًا ضرورةً لامشروطة على الرّغم من أنّه ليس بوسعنا أن نستدلّ على ضرورتها من الأفهوم العامّ الذي لدينا. لكن بهذه

الطّريقة، لن يعطينا دليلنا أدنى أفهوم عن خصائص الجوهر الضروريّ، ولن يؤدي إلى أيّ شيء.

لكنّ هذا الدّليل يحتفظ مع ذلك ببعض الأهمية وبنفوذ لن يمكن تبديده دفعة واحدة رغم عدم كفايته الموضوعيّة. إذ على افتراض أن ثمّة إلزامات دقيقة كلّ الدّقة في مِثال الكل، إنّما من دون أيّ واقع في تطبيقه علينا، أعني من دون حوافز إن لم نفترض جوهرًا أسمى يمكنه أن يؤمّن للقوانين العمليّة فاعليّتها وتأثيرها، فسنكون في هذه الحالة مرغمين أيضًا على اتبّاع الأفاهيم التي هي، على الرغم من أنّها غير كافية موضوعيًا، حاسمة وفقًا لمقياس عقلنا، ولا نعرف بالمقارنة معها شيئًا أفضل وأكثر إقناعًا. وسيضع وجوب الخيار هنا حدًّا نهائيًا لتردّد الاعتبار، بإضافة عمليّة ترجّح الكفة؛ وحتّى العقل نفسه لن يجد أيّ مبرر لكونه حاكمًا نبيهًا إن لم يتّبع، لدواعٍ اضطرارية ورغم عدم كفاية الرّؤية، مبادئ حكمه هذه التي هي على الأقلّ أفضل المبادئ التي نعرف.

وعلى الرّغم من أنّ هذا الدّليل هو في الواقع مُجاوِز، لأنّه يستند إلى عدم كفاية الحادث الجوّانية، فإنّه مع ذلك سيكون من البساطة والطّبيعيّة بما يجعله موافقًا للحس البشريّ الأكثر عاميّة، ما إن يعرض عليه. فنحن نرى الأشياء تتغيّر، تنشأ وتفنى، فيجب أن يكون لها إذن، أو على الأقلّ لحالها، سبب، لكن كلّ سبب يمكن أن يعطى بالتّجربة يسترجع بدوره السّؤال نفسه. فأين يجب علينا إذن أن نضع السّببيّة العليا موضعًا يليق بها إن لم يكن حيث تقوم أيضًا العلّية الأسمى، أي في الجوهر الذي ينطوي أصلًا على العلّة الكافية لكل معلول ممكن، والذي يعرف أفهومه بسهولة بهذه الميزة وحسب: الكمال الذي يشمل كلّ شيء. ونحسب هذه العلة السّامية، علة ضروريّة ضرورة مطلقة لأنّنا نجد أنّه من الضروريّ لنا إطلاقًا أن نرتفع وصولًا إليها، إذ ليس لدينا سبب كي نرتفع أعلى منها بعد. ولذا نرى عند كلّ الشّعوب، ومن خلال أغلظ تعدد للآلهة، بصيصًا من التّوحيد يصلها لا بالتفكّر ولا بالاعتبار المتعمق، بل فقط تبعًا لتدرج فهم الفاهمة العاميّة في دربها الطّبيعيّة.

يوجد فقط ثلاثة أنواع من الأدلّة على وجود الله

بناء على العقل الاعتباري

فإمّا أن تكون كلّ الطّرق التي يمكن أن نحاولها في هذا المقصد، تنطلق من التّجربة المتعيّنة ومن القوام الخاصّ لعالمنا الحسّي الذي نعرفه بها، وترتفع من هناك وفقًا لقوانين السّببيّة حتّى العلّة الأسمى خارج العالم، وإمّا أن لا تتّخذ كأساس أمپيريّ سوى تجربة غير متعيّنة، أعني أيّ وجود كان، وإمّا أخيرًا أن تهمل كلّ تجربة وتستدل على نحو قبليّ تمامًا، من مجرّد أفاهيم، على وجود علّة أسمى. الدّليل الأوّل هو الدّليل اللّاهوتي الطّبيعي، والثاني الدّليل الكوسْمُلُجي، والثالث الدّليل الأنطولجي. وليس هناك، ولا يمكن أن يكون، من أدلّة غير هذه.

وسأبيّن أن العقل لا يحصّل نتيجة في طريق (أمپيريّة) أكثر من أخرى (مُجاوِزة)، وأنّه باطلًا ما يبسط جناحيه كي يرتفع فوق العالم الحسّي بقوّة الاعتبار وحدها. أمّا بالنّظر إلى التّرتيب الذي تخضع بموجبه هذه الأدلّة للفحص، فسيكون على العكس تمامًا من التّرتيب الذي يتّبعه العقل في توسّعه التّدريجي، وهو التّرتيب الذي قدّمناه أولًا. لأنّنا سنرى أنّه على الرّغم من أنّ التّجربة تقدّم المناسبة الأولى، فإن الأفهوم المجاوِز هو وحده الذي يرشد العقل في مجهوده ويعيّن الهدف المقترح في كلّ تلك المحاولات. سأبدأ إذن، بفحص الدّليل المجاوِز وسأرى فيما بعد ماذا بوسع إضافة الأمپيريّ أن تزيد على قوّة تدليله.

نرى بسهولة مما تقدّم: أنّ أفهوم كائن ضروريّ ضرورة مطلقة هو أفهوم عقليّ محض، أعني مجرّد مِثال ما زال واقعه الموضوعيّ بعيدًا عن أن تُدلَّل عليه مجرّد حاجة العقل إليه. وهي لا تفعل سوى أن تحيلنا إلى كمال لا يُنال، وتصلح بصحيح العبارة لحدّ الفاهمة أكثر مما تصلح لتوسيعها إلى مواضيع جديدة. والحال، إنّنا هنا أمام غرابة ومُفارَقة: فالاستدلال الذي يستدلّ، من وجود معطى بعامّة، على وجود ضروريّ ضرورة مطلقة، يبدو ملحًّا وصائبًا، في حين أنّ كلّ الشّروط التي تطلبها الفاهمة كي تصطنع أفهومًا عن مثل هذه الضّرورة تقف ضدّنا كليًا.

لقد كان يجري الكلام على جوهر ضروريّ ضرورة مطلقة من دون أن يُبذل ما يناسب من الجهد لفهم هلْ وكيفَ يمكن أن نفكّر مثل هذا الشّيء مجرّد تفكير، بقدر ما بُذِل للتدليل على وجوده. والحال، إنّه من السّهل حقًّا أن نعطي تعريفًا إسميًّا عن هذا الأفهوم بالقول إنّه ما لَيْسُهُ ممتنع. لكنّنا بذلك لا نكون استزدنا علمًا حول الشّروط التي تجعل من الممتنع عدّ لَيْس شيء من الأشياء بمثابة أمر لا يمكن تفكيره على الإطلاق، وهي الشّروط التي تستجيب أصلًا للسؤال الذي نريد حلّه، أعني هل نفكّر شيئًا بعامّة، أم لا، بهذا الأفهوم. ذلك أنّ رفض كلّ الشّروط – التي بالفاهمة حاجة أبدًا إليها لِعَدّ شيء ما ضروريّا، بوساطة الكلمة «لا مشروط» – لا يجعلني أفهم هل ما زلتُ أفكّر شيئًا ما بهذا الأفهوم عن ضروريّ ما ضرورةً مطلقة، أم أني لا أفكّر شيئًا البتّة.

وأكثر أيضًا: لقد ظُنّ أنّه، بوساطة مجموعة من الأمثلة، تمّ تفسير ذلك الأفهوم الذي أُعطيَ مصادفة في البداية، والذي صار مألوفًا كليًا في النّهاية، بحيث بدا أنّ لا جدوى على الإطلاق من كلّ بحث لاحق عمّا يُفهَم به. إنّ كلّ قضيّة هندسية وعلى سبيل المثل، «إنّ للمثلّث ثلاث زوايا» ضروريّة ضرورة مطلقة، وعلى هذا النّحو من الضّرورة جرى الكلام على موضوع خارج كليًّا عن فلك فاهمتنا كما لو كنّا نفهم تمامًا ماذا نعني بأفهوم هذا الموضوع.

إن كلّ ما يقدّم من أمثلة هو، من دون استثناء، عن مجرّد أحكام وليس عن أشياء ولا عن وجودها. والحال، إنّ الضّرورة اللّامشروطة للأحكام ليست ضرورة مطلقة للأغراض. لأنّ ضرورة الحكم المطلقة ليست سوى ضرورة مشروطة

للغرض أو للمحمول في الحكم. والقضيّة التي ذكرت منذ قليل لا تقول إنّ ثلاث زوايا ضروريّة ضرورة مطلقة بل إنّه بشرط أن يوجد مثلث (أن يعطى) يوجد أيضًا (فيه) بالضّرورة ثلاث زوايا. إلّا أنّ هذه الضّرورة المنطقيّة قد أظهرت قدرًا من السّراب إلى حدّ جعلنا نعتقد أنّنا، إذ نكوّن عن «موضوع» ما أفهومًا قبليًّا بحيث يشمل بحسب ظننا الوجود في ماصَدَقِه، يمكننا أن نستدل منه بثقة أنه، لما كان الوجود يناسب بالضّرورة «موضوع» هذا الأفهوم، أعني بشرط أن أطرح هذا الشّيء كمعطى (كموجود)، فإنّ وجوده يطرح أيضًا بالضّرورة (وفقًا لقاعدة الهويّة)، وإنّ هذا الجوهر هو نفسه ضروريّ ضرورة مطلقة لأن وجوده يفكّر قائمًا وفقًا لأفهوم سُلِّم به اعتباطًا وبشرط أن أطرح موضوعه.

ولو نسختُ، في حكم هُوِّيّ، المحمول واحتفظت بالحامل ونتج عن ذلك تناقض، لقلت إذًا: إنّ هذا يناسب ذاك بالضّرورة. لكن، لو نسخت معًا الحامل والمحمول، فإنّه لن يتولّد أيّ تناقض عن ذلك، لأنّه لن يكون ثمّة شيء ممكن أن يكون معه تناقض. فمن المتناقض أن أطرح مثلثًا وأنسخ الزوايا الثّلاث، لكن لا تناقض قطّ في أن أنسخ معًا المثلث وزواياه الثّلاث. والأمر على هذا النّحو بالضّبط بالنّسبة إلى أفهوم جوهر ضروريّ ضرورة مطلقة. فإن نسختم وجود الشّيء، ونسختم الشّيء نفسه مع كلّ محمولاته، من أين سيأتي التّناقض؟ برّانيًّا لن يكون هناك شيء ليمكن أن يكون معه تناقض، لأنّ الشّيء يجب أن لا يكون ضروريًا من الخارج، ولن يكون هناك شيء أيضًا جوانيًا، لأنكم إن نسختم الشّيء نفسه، تكونوا قد نسختم معًا كلّ ما هو جوّاني. «الله كليّ القدرة»، ذاك حكم ضروريّ، ولا يمكن للقدرة الكلّيّة أن تنسخ ما إن تطرح الألوهة، أي ما إن يُطرح جوهر لامتناهٍ أفهومه هو هو هذا المحمول. لكن لو قلت: «لا إله»324، فلا القدرة الكلّيّة ولا أيّ محمول آخر من محمولاته سيكون عندها معطى؛ لأنّها قد نسخت جميعها مع الحامل، فلا يحدث أيّ تناقض في هذا المِثال.

رأيتم إذًا، أنّني لو نسختُ محمول الحكم وحامله معًا، لما أمكن أن يصدر عن ذلك أيّ تناقض جوّاني وأيًا كان المحمول. والحال، إنّه لم يبق لديكم من مخرج آخر سوى القول إنّ هناك ضروبًا من الحامل ضروريّة ضرورة مطلقة، وذاك افتراض ما زلت حتّى الآن أضع مشروعيته موضع الشّك، وما زلتم تريدون إثبات إمكانه لي، ذلك أنّه لا يمكنني أن أكوّن أي أفهوم عن شيء يبقي التّناقض قائمًا إذا ما نسخ مع كلّ محمولاته، وليس لديّ، فيما عدا التّناقض، أيّ معيار عن الامتناع بمجرّد أفاهيم قبليّة محضة.

ضد كلّ هذه الاستدلالات العامّة (التي لا يمكن لأيّ إنسان أن يرفضها)، تحاولون إفحامي بحالة تقدّمونها كدليل من خلال الواقع، مع التّأكيد لي بأنّ ثمّة أفهومًا، هو أفهوم وحيد حقًا، فيه يكون ال ليس، أي انتساخ موضوعه، متناقضًا في حدّ ذاته، وأنّ هذا الأفهوم هو أفهوم أكثر الجواهر واقعيّة. وتقولون، إنّه يتمتع بكلّ واقع، وإنّ لكم الحقّ بالتّسليم بمثل هذا الجوهر بوصفه ممكنًا (وهو ما أوافق عليه الآن على الرّغم من أنّ غياب التّناقض من أفهوم ما زال بعيدًا عن إثبات إمكان الموضوع)325. والحال، إنّ الوجود متضمّن أيضًا في هذه الواقعيّة الكلّيّة، فالوجود متضمّن إذًا في أفهوم ممكن. فإذا نسخنا هذا الشّيء سننسخ إذًا الإمكان الجوّاني للشيء؛ وهذا متناقض.

وأجيب: ها قد وقعتم في تناقض عندما أدخلتم، في أفهوم شيء – تريدون أن تفكّروه فقط من وجهة نظر إمكانه – أفهومَ وجوده، تحت أي اسم تستّر. فإن أعطيت لكم هذه النّقطة، تكونوا قد ربحتم الجولة في الظّاهر، لكنكم في الحقيقة، لم تقولوا شيئًا، لأنكم لم تقدّموا سوى تحصيل حاصل. وأني لأسألكم: هل هذه القضيّة: هذا الشّيء أو ذاك (الذي أسلّم لكم بإمكانه أيًّا كان) يوجد: قضيّة تحليلية أم قضيّة تأليفيّة؟ في الحالة الأولى، لا تضيفون بفكركم عن هذا الشّيء، أيّ شيء إلى وجوده؛ لكن، في هذه الحالة، إمّا أنّ يكون التّفكير الذي فيكم هو الشّيء نفسه، وإمّا أن تكونوا افترضتم الوجود منتميًا إلى الإمكان، وسيكون ذلك ما يسمّى استدلالًا للوجود من الإمكان الجوّانيّ، ولن يكون

ذلك سوى تحصيل حاصل بائس. فلفظ «الواقع»، الذي في أفهوم الشّيء يرنّ بشكل مختلف كليًا عن «الوجود» في أفهوم المحمول، لا يحلّ المسألة. لأنكم لو أسميتم واقعًا كلّ طرح (من دون أن تعيّنوا ما تطرحون) لكنتم طرحتم الشّيء بنفسه في أفهوم الحامل وسلمتم به بوصفه متحقّقًا مع كلّ محمولاته، في حين أنّكم لم تفعلوا سوى أن كرّرتم الشّيء في المحمول. فإن اعترفتم على العكس، كما يليق حقًا بكلّ كائن عاقل أن يفعل، بأنّ كلّ قضيّة وجودية هي تأليفيّة، فكيف تريدون إذن أن تثبتوا أنّ محمول الوجود لا يمكن أن ينسخ من دون تناقض، من حيث إنّ هذه الميزة لا تنتمي بشكل خاصّ إلّا إلى القضايا التّحليليّة التي تستند سمتها إلى ذلك بالضّبط؟

وكنت آملّ بالطّبع، أن يبدّد تعيين دقيق لأفهوم الوجود هذا التّمحُّك المتحذلق من دون لفّ أو دوران، لو لم أكن قد وجدت أنّ الوهم الذي يتولّد من خلط محمول منطقيّ بمحمول واقعيّ (أي تعيين الشّيء) يلغي تقريبًا كلّ تعليم. ويمكن لكلّ شيء أن يصلح بحسب ما نريد كمحمول منطقيّ، وحتّى الحامل نفسه يمكن أن يُحمل، لأن المنطق يتجرد من كلّ مضمون؛ لكن التّعيين محمول يضاف إلى أفهوم الحامل ويزيد فيه. ويجب إذن أن لا يكون متضمّنًا فيه.

وعلى ما يبدو، ليس الكَوْن محمولًا واقعيًّا، أعني، أفهومًا يمكن أن يضاف إلى أفهوم شيء، وهو فقط طرح لشيء أو لتعينات معيّنة فيّاه. وهو في الاستعمال المنطقيّ مجرّد رابطة لحكم. فالقضيّة: الله كلّي القدرة326 تتضمّن أفهومين لكلّ منهما موضوع: الله والقدرة على كلّ شيء، واللفظ الصّغير «ist» [هو، كان] ليس محمولًا إضافيًا بل فقط ما يطرح المحمول في نوع من الصّلة مع الحامل. فلو أخذت الحامل «الله» مع كلّ محمولاته (التي من بينها أيضًا القدرة على كلّ شيء) وقلت: «كان الله» أو «إنّ الله»، فإني لا أضيف محمولًا جديدًا إلى أفهوم الله بل أطرح فقط الحامل فيّاه مع كلّ محمولاته، أي أطرح الموضوع بالصلة مع أفهومي. وعلى الاثنين أن يتضمّنا بالضّبط الشّيء نفسه؛ ومن أنّي أفكّر (بالتّعبير «إنّ») موضوع هذا الأفهوم بوصفه معطى بإطلاق، لا يمكن إضافة أي شيء إلى الأفهوم الذي يعبّر فقط عن إمكانه. وكذا لا يتضمّن المتحقّق شيئًا أكثر من مجرّد الممكن. فلا تتضمّن مئة «تالر» متحقّقة أكثر من مئة تالر ممكنة. لأنّه بما أن التّالرات الممكنة تعني الأفهوم، والتّالرات المتحقّقة الموضوع وطرحه فيّاه، ففي حال كان هذا يتضمّن أكثر من ذاك، لن يكون أفهومي معبرًا عن الموضوع بكامله، ولن يكون بالتّالي أفهومه المطابق. لكن بالنّظر إلى حال ثروتي، سيكون هناك، مع مئة تالر متحقّقة، أكثر مما مع مجرّد أفهومها (أعني إمكانها). ذلك أنّ الموضوع في التحقّق، ليس متضمّنًا فقط تحليليًا في أفهومي، بل يضاف تأليفيًّا إلى أفهومي (الذي هو تعيين لحالي) من دون أن تكون المئة تالر المفكّرة قد زيدت أدنى زيادة بهذا الوجود خارج أفهومي.

عندما أفكر إذن شيئًا، وأيًّا، كانت المحمولات التي بها أفكّره، ومهما بلغ عددها (وحتّى في التّعيين الشّامل)، فإني لا أضيف شيئًا على الإطلاق إلى الشّيء عندما أطرح، إلى ذلك، «إن هذا الشّيء هو»، وإلّا فإنّه لن يوجد كما هو بالضّبط، بل على العكس، سيوجد أكثر مما فكرت في الأفهوم، ولن يمكنني أن أقول إنّ هذا هو بالضّبط موضوع أفهومي الذي يوجد. وإذا فكرت في شيءٍ كلَّ واقعٍ باستثناء واقع واحد، وقلت: إن مثل هذا الشّيء النّاقص يوجد، فإن الواقع الذي ينقص لن ينضاف إليه بذلك، بل سيوجد، يعتوره بالضّبط النّقص عينه الذي كان له عندما فكّرته، وإلّا لكان سيوجد شيء آخر غير ما فكرت. فإذا فكرت إذًا جوهرًا بوصفه الواقع الأسمى (من دون نقص)، فسيظل عليَّ أن أعرف هل يوجد هذا الجوهر أم لا. ذلك أنّه على الرّغم من أنه لا ينقص أفهومي أيّ شيء من المضمون الواقعيّ الممكن لشيء بعامّة، فإنّه سينقص مع ذلك شيء من العلاقة بكلّ حال تفكير، وهو أن معرفة موضوع ستكون ممكنة أيضًا بعديًا. وهنا يظهر أيضًا سبب الصّعوبة التي تخيّم على هذه النّقطة. فلو كان الأمر يدور على موضوع للحواسّ، لما أمكنني أن أخلط وجود الشّيء مع مجرّد أفهوم الشّيء. لأن الأفهوم لا يجعلني أفكّر الموضوع إلا بوصفه مطابقًا للشّروط الكلّيّة للمعرفة الأمبيريّة الممكنة بعامّة، في حين أنّ الوجود يجعلني أفكّره بوصفه متضمّنًا في

سياق التّجربة بأسرها؛ لأن أفهوم الموضوع لا يزداد قطّ باقترانه مع مضمون كلّ تجربة، إلّا أنّ تفكيرنا يتلقّى بالإضافة إلى ذلك إدراكًا ممكنًا. وإذا كنا نريد على العكس أن نفكّر الوجود فقط بمجرّد المقولة المحضة، فإنّه ليس من المستغرب أن لا يمكننا أن نشير إلى أيّ علامة تصلح لتمييزه من مجرّد الإمكان.

قد يتضمّن أفهومنا عن موضوع بعينه، ما يشاء إذن، وبقدر ما يشاء، ويجب علينا مع ذلك أنّ نخرج منه كي ننسب إليه الوجود. بالنّسبة إلى مواضيع الحواسّ، يتم ذلك بالتّرابط مع إدراك من إدراكاتي بموجب قوانين أمبيريّة؛ أمّا بالنّسبة إلى مواضيع الفكر المحض، فلا يوجد أيّ وسيلة على الإطلاق لتعرّف وجودها، لأنّه سيجب تعرّفه قبليّتمامًا، في حين أنّ وعينا بكلّ وجود (سواء حصل بلا توسّط بالإدراك، أو باستدلالات تقرن شيئًا ما بالإدراك) ينتمي بأسره إلى وحدة التّجربة؛ وإذا كان لا يمكن بالطبع للوجود خارج هذا الحقل أن يعدّ ممتنعًا مطلقًا، فذلك لا يقلل من كونه افتراضًا لا شيء يمكن أن يبرّره.

وأفهوم الجوهر الأسمى هو مِثال مفيد جدًا في مقاصد مختلفة، لكنّه، ولأنّه بالضّبط مجرّد مِثال، عاجز تمامًا عن أن يوسّع، لوحده، معرفتنا بالنّظر إلى ما يوجد. ولا يمكنه حتّى أن يزيدنا علمًا بالنّظر إلى إمكانه. فالعلاقة التّحليلية للإمكان الذي يقوم على أنَّ مجرّد طروح (وقائع) لا تولّد تناقضًا، لا يمكن أن نحسمه لجهة إمكانه قبليًّا، لأنّ الوقائع ليست معطاة لنا بشكل مخصوص، ولأنّه حتّى وإن حصل ذلك، فإنّه لن ينتج عنه أيّ حكم، وبما أنّ علامة إمكان المعارف التّأليفيّة يجب أن يُبحث عنها، دائمًا وفقط، في التّجربة التي لا يمكن لموضوع المِثال أن ينتمي إليها، فإنّ لايبنتس الشّهير ظلّ بعيدًا جدًّا عن إنجاز ما كان يفخر به، أعني ما زال ينقصه الكثير كي يرى قبليًّا إمكان جوهر أمثل بمثل هذا السّمو.

بهذا الدّليل الأنطولجي (الديكارتي) الشّهير جدًا، والذي يزعم التّدليل بأفاهيم على وجود كائن أسمى، لا نفعل إذن سوى أن نضيّع كلّ جهدنا وعملنا، وليس بوسع أيّ إنسان أن يصبح أكثر غنى في المعارف بمجرّد مُثُل مثلما ليس بوسع تاجر أن يصبح أكثر غنى لو أضاف، بقصد زيادة ثروته، بعض الأصفار إلى دفتر حسابه.

324 حرفيًّا: الله لا يكون (م. و.).

325 الأفهوم هو دائمًا ممكن عندما لا يتناقض. ذاك هو المعيار المنطقي للإمكان، وبذلك يتميز موضوعه من nihil negativum(*). لكنه يمكن أن يكون مع ذلك أفهومًا فارغًا عندما لا يبرهن برهنة خاصة على الواقع الموضوعيّ للتأليف الذي يتولّد به الأفهوم، وهي برهنة تستند أبدًا كما بيّنا أعلاه، إلى مبادئ التجربة الممكنة وليس إلى مبدأ التحليل (مبدأ التناقض). وليكن هذا تنبيهًا إلى أن لا نستدلّ فورًا من الإمكان (المنطقي) للأفاهيم على الامكان (الواقعي) للأشياء.

(*) الموضوع الفارغ، (أو الليس)، مثال: شكل هندسي محدد بخطين. (م. و).

326 العبارة حرفيًا: الله يكون كليّ القدرة. بوضع «يكون» أو «كان» أو «هو» أو إنّ موضع الرابطة ist (مضارع sein). أو: «الله هو كلي القدرة»، أو « إن الله على كل شيء قدير» بوضع إنّ ist ؛ وكلّها صيغ تؤدي المعنى لكنها تُغفل المقصود من المثل، والمقصود فعل الكون بمعناه التّام (= كان بلفظه القرآني) والمضارع (م. و).

الرّغبةُ، في أن يُستمدّ، من مِثالٍ مدبّر باعتباط كلّي، وجودُ موضوعِه المناسب بالذات، كانت لِتُعَدّ رغبةً غير طبيعيّة البتّة، ومجرّد تجديد للذهنيّة المدرسيّة. وبالفعل، لم يكن سلوك هذه الدّرب ليُغري البتّة لو لم يسبق أن برزت، بعقلنا، الحاجةُ إلى التّسليم، للوجود بعامّة، بشيءٍ ما ضروريّ (يمكننا أن نتوقّف عنده في صعودنا) ولو لم يكن العقل مرغمًا، بدافعٍ من وجوب كون تلك الضّرورة لامشروطة ويقينية قبليًّا، على البحث عن أفهوم يلبّي قدر الإمكان مثل هذا المطلَب، ويجعله يعرف وجودًا على نحوٍ قبليّ تمامًا. والحال، إنّ بعضهم حسِب أنّه عثر على هذا الأفهوم في مثال الجوهر الأكثر واقعيّة، فلم يكن ذلك المِثال ليصلح إلّا للحصول على معرفة أكثر تعينًا بما اقتنع هو مسبقًا بوجوب وجوده، عنيت بالجوهر الضروريّ. إلّا أنّه تناسى درب العقل الطّبيعيّة هذه، وبدلًا من أنّ ينتهي بهذا الأفهوم، حاول أن يبدأ به من أجل أن يشتقّ منه ضرورة الوجود الذي كان الأفهوم أصلًا مخصصًا لإكماله فقط. وعنه تولّد ذاك الدّليل الأنطوجُي البائس الذي لا يتضمّن ما يرضي الفاهمة الطّبيعيّة والسّليمة ولا ما يصمد أمام الفحص المدرسيّ.

والدليل الكوسْمُلُجي، الذي نريد أن نفحصه الآن، يحافظ على اقتران الضّرورة المطلقة مع الواقع الأسمى، لكنّه بدلًا من أنّ يستدلَ، كما فعل الدّليل السّابق، من الواقع الأسمى على الضّرورة في الوجود، فإنّه يستدلّ، بالأحرى، من الضّرورة اللّامشروطة المعطاة سلفًا عن جوهر ما على واقعه اللّامحدود؛ وهو على هذا النّحو يتمتّع على الأقلّ بالعودة إلى الطّريقة السّليمة في نمط الاستدلال الذي لا أعلم هل هو عقليّ أم مماحك، إلّا أنّه على الأقلّ طبيعي، ويحوز على أكبر قوّة إقناع لا بالنّسبة إلى الفاهمة العاميّة وحسب، بل أيضًا بالنّسبة إلى الفاهمة الاعتباريّة. وهذا الاستدلال هو الذي رسم أيضًا الخطوط الأساسيّة الأولى الموجّهة لكل أدلّة اللّاهوت الطّبيعي، وهي الخطوط التي اتّبعت دائمًا، والتي ستُتّبع أبدًا أيًّا كانت الحجب وأنواع الزينة التي يُتزيَّن بها أو تُستَتر. وسنعرض الآن هذا الدّليل الذي كان ليبنتس يسمّيه حدوث العالم327، ونُخضعه للفحص.

ويصاغ هكذا: إن وُجد شيء، فيجب أن يوجد أيضًا جوهر ضروريّ ضرورة مطلقة. والحال، إنّي أنا نفسي أوجد على الأقلّ؛ إذًا، يوجد جوهر ضروريّ ضرورة مطلقة. تتضمّن المقدّمة الصّغرى تجربة، والكبرى تستدل من تجربة بعامّة على وجود الضروريّ328. يبدأ الدّليل إذن بالتّجربة أصلًا، فهو لا يقوم إذن قبليًّا تمامًا أي أنطوجُيًّا؛ وبما أن موضوع كلّ تجربة ممكنة يسمّى العالم، فإننا نسمّيه، لهذا السّبب، الدّليل الكوسْمُلُجي. وبما أنّه يتجرّد من كلّ خاصّية جزئيّة لمواضيع التّجربة التي بها يتميّز هذا العالم من أيّ عالم آخر ممكن، فإنّه يتميز إذن سلفًا وباسمه بالذات عن الدّليل اللّاهوتي الطّبيعي الذي به حاجة لدعم حججاه إلى ملاحظات مستمدّة من القوام الخاصّ لعالمنا الحسّي.

لكنّ هذا الدّليل يذهب إلى أبعد: إنّ الكائن الضروريّ لا يمكن أن يكون متعينًا إلّا على نمط واحد، بالنّظر إلى كلّ المحمولات الأضداد الممكنة، أعني إلّا بواحد من الضّدّين، ويجب بالتّالي أن يكون متعينًا تعينًا شاملًا بأفهومه. والحال،

إنّه ليس هناك سوى أفهوم واحد ممكن يعيّنه قبليًّا تعيينًا شاملًا، عنيت أفهوم الجوهر الأكثر واقعيّة329. هذا الأفهوم هو إذًا الأفهوم الوحيد الذي به يمكن أن يفكَّر جوهر ضروريّ، أعني أن يوجد بالضّرورة جوهر أسمى.

ويوجد الكثير من المبادئ المماحكة مجتمعة في هذا الدّليل الكوسْمُلُجي الذي يبدو أنّ العقل قد بسط فيه كلّ فنه الجدليّ من أجل أن يحقّق أكبر تراءٍ مُجاوِز ممكن. لكنّنا سنُهمل فحصه للحظة كي نبيّن فقط الحيلة التي يلجأ إليها ليُلْبِس دليلًا قديمًا حلّة جديدة مستندًا إلى اتّفاق شاهديْن، واحد يشهد بالعقل المحض وآخر يصادق أمپيريًّا، في حين أنّ الأوّل وحده هو الذي يغيّر حلته ولهجته كي نظنّ أنّه شاهد آخر. ويستند هذا الدّليل إلى التّجربة من أجل أن يدعم مبدأه بصلابة معطيًا، بذلك، الانطباع بأنّه يتميّز من الدّليل الأنطولجي الذي يضع كلّ ثقته في مجرّد أفاهيم قبليّة. لكن الدّليل الكوسْمُلُجي لا يستخدم هذه التّجربة إلّا لكي يقوم بخطوة واحدة، أعني لكي يرتفع إلى وجود جوهر ضروريّ بعامّة. ولا يمكن للحجّة الأمپيريّة أن تفيدنا شيئًا عن صفات هذا الجوهر، والعقل يُهملها هنا إهمالًا كليًا ويبحث تبعًا لمجرّد أفاهيم عن الصّفات التي يجب أن تكون لجوهر ضروريّ بعامّة، أعني لشيء يتضمّن من بين كلّ الأشياء الممكنة الشّروط اللّازمة330 للضرورة المطلقة. والحال، إنّه يظنّ أنّه يعثر على هذه الشّروط فقط في أفهوم الجوهر الأكثر واقعيّة، ويستنتج من ثمّ أنّ هذا الجوهر هو الضروريّ ضرورة مطلقة. لكن، من الواضح أنّنا نفترض هنا أنّ أفهوم جوهر يمتلك الواقع الأسمى، يكفي تمامًا لأفهوم الضّرورة المطلقة في الوجود، أعني أنّه يمكننا أن نستدلّ من الواحد على الآخر؛ وتلك هي القضيّة بالضّبط التي كان يزعمها الدّليل الأنطولجي. نسلّم إذن بهذا الأخير في الدّليل الكوسْمُلُجي، ونتّخذه كأساس له، في حين أنّنا كنا نريد تجنّبه. ذلك أنّ الضّرورة المطلقة هي وجود مشتق من مجرّد أفاهيم. والحال، إنّي لو قلت إنّ أفهوم أكثر الجواهر واقعيّة هو أفهوم من هذا النّوع، وإنّه الأفهوم الوحيد الملائم والمطابق للوجود الضروريّ، فإنّ عليّ أن أوافق أيضًا على أنّ هذا الوجود يمكن أن يستنتج منه. ففي الدّليل الأنطولجي بمجرّد أفاهيم وحسب إنّما تكمن إذن، بصحيح العبارة، كلّ قوّة تدليل الدّليل الكوسْمُلُجي المزعوم؛ والتّجربة التي نستنجد بها، ربّما لا تصلح في أحسن الأحوال إلّا لإيصالنا إلى أفهوم الضّرورة المطلقة، لكن لا للبرهنة عليها في شيء متعيّن. ذلك أنّنا ما إن نصبو إلى هذا المقصد، حتّى يجب علينا أن نترك فورًا كلّ تجربة وأن نبحث بين الأفاهيم المحضة عن الأفهوم الذي من بينها يتضمّن شروط إمكان جوهر ضروريّ ضرورة مطلقة.

لكنْ، لو نظر فقط على هذا النّحو إلى إمكان مثل هذا الجوهر، فسيكون وجوده أيضًا مبرهنًا، لأنّ ذلك كان سيعني: في كلّ ممكن هناك جوهر واحد فقط يستلزم الضّرورة المطلقة، وبالتّالي فإن هذا الجوهر يوجد على نحو ضروريّ ضرورة مطلقة.

وينكشف للعيان كلّ التّمويه في هذا الاستدلال، عندما نعرضه بصورته المدرسيّة. وإليكم مثل هذا العرض:

إذا كانت القضيّة: «كل جوهر ضروريّ ضرورة مطلقة هو معًا أكثر الجواهر واقعيّة» (وذاك هو مناط البرهان331 في الدّليل الكوسْمُلُجي) صحيحة، فيجب أن يكون بإمكانها، شأنها شأن كلّ الأحكام الموجبة، أن تتحوّل وعلى الأقلّ بالعَرَض332 وتعطي: «بعض أكثر الجواهر واقعيّة هي، معًا، جواهر ضروريّة ضرورة مطلقة». لكن جوهرًا هو أكثر الجواهر واقعيّة لا يتميز من آخر في أيّ نقطة، وبالتّالي فإن ما ينطبق على بعض الجواهر المندرجة تحت هذا الأفهوم ينطبق أيضًا على الكلّ. ويمكنني إذن في هذه الحالة أن أحوّل القضيّة بإطلاقها، فأقول: «كل ما هو أكثر الجواهر واقعيّة هو جوهر ضروريّ». لكن بما أن هذه القضيّة تتعيّن قبليًّا بمجرّد أفاهيم، فإنّ محض أفهوم «أكثر الجواهر واقعيّة»، يجب أن يوجب أيضًا الضّرورة المطلقة لهذا الجوهر. وذاك بالضّبط ما كان يزعمه الدّليل الأنطولجُي، إنّما ما لم يكن الدّليل الكوسْمُلُجي يريد الإقرار به على الرّغم من أنّه يستند إليه باستدلالاته وإن بشكل خفيّ.

وهكذا، فإن الطّريق الثّانية التي يتبعها العقل الاعتباري للتدليل على وجود جوهر أسمى ليست فقط خادعة مثل الأولى، بل تشكو من نقيصة الوقوع في الجهل المخادع333، إذ تعدنا بأن تفتح لنا طريقًا جديدة فتعيدنا، بعد انعطاف طفيف، إلى الطّريق التي كنا قد تركناها.

ولقد سبق أن قلتُ، منذ قليل، في هذا الدّليل الكوسْمُلُجي إنّما تختبئ أجمة كاملة من المزاعم الجدليّة التي يمكن للنقد المجاوِز أن يكتشفها بسهولة ويبدّدها، وسأقتصر على الإشارة إليها تاركًا للقارئ الدّرِب أمر الذهاب إلى أبعد للبحث عن المبادئ الخادعة ونسخها.

نجد فيه إذن، وعلى سبيل المثل: 1) المبدأ المجاوِز الذي يستدلّ من الحادث على السّبب، والذي لا دلالة له إلّا في العالم الحسّي، والذي لا معنى له خارج هذا العالم. ذلك أنّ الأفهوم محض الذهني عن الحادث لا يمكن أن يولّد أيّ قضيّة تأليفيّة كقضيّة السّببيّة، وليس لمبدأ السّببيّة أيّ مدلول أو معيار لاستعماله إلّا في العالم الحسّي، والحال، إنّ ما يطلب منه هنا هو، بالضّبط، استخدامه للخروج من هذا العالم. 2) الاستدلال الذي يقوم على استنتاج علّة أولى من امتناع التّسلسل اللّامتناهي للعلل المعطاة بعضًا فوق بعض في العالم الحسّي. ولا تخولنا مبادئ استعمال العقل أن نستدلّ على هذا النّحو حتّى في التّجربة، ولا تسمح لنا بالأحرى بأن نمدّ هذا المبدأ إلى ما بعد التّجربة (حيث لا يمكن للسلسلة أن تمتدّ قط). 3) خطأ اكتفاء العقل الذاتيّ بالنّظر إلى إنجاز تلك السّلسلة، وذلك من أنّنا ننحّي في النّهاية كلّ شرط، على الرّغم من أنّه لا يمكن أن يكون هناك أيّ أفهوم للضرورة من دون شرط؛ ومن أنّنا، إذ لا نعود نفهم شيئًا إضافيًا، نحسب ذلك إنجازًا لأفهومنا. 4) خلط الإمكان المنطقيّ لأفهوم «كلّ» الواقع مجتمعًا (من دون تناقض ضمني) بالإمكان المجاوِز، وهذا الأخير به حاجة إلى مبدأ يجعل التّأليف قابلًا للتطبيق، إلّا أنّ هذا المبدأ لا يمكن بدوره أن يطاول سوى حقل التّجارب الممكنة إلخ...

وحيلة الدّليل الكوسْمُلُجي تهدف فقط إلى تجنب الدّليل الذي يزعم أنّه يبيّن قبليًا، بمجرّد أفاهيم، وجود جوهر ضروريّ، والذي كان يجب أن يقام أنطوجُيًا، وهو أمر نشعر أننا عاجزون عنه كليًا. وبهذا القصد نستدلّ، بقدر ما نستطيع، من وجود متحقّق (لتجربة بعامّة) يحسب بمثابة أساس، على الشّرط الضروريّ إطلاقًا لهذا الوجود. فلا يكون عندها بنا حاجة إلى شرح إمكانه. لأنّه، إن أثبتنا أنّه يوجد، فإن كلّ مسألة خاصّة بإمكانه ستكون نافلة تمامًا. وإن شئنا أن نعيّن بدقّة أكبر هذا الجوهر الضروريّ في قوامه الخاصّ، فإنّنا لن نبحث عمّا هو كافٍ لفهم وجوب الوجود بأفهومه، لأنّه لو كان بإمكاننا ذلك، لما كان بنا حاجة لأيّ افتراض أمبيريّ، بل إنّنا لن نبحث إلّا عن الشّرط السّالب الذي من دونه لا يكون شيء334 ولا يمكن للجوهر أن يكون ضروريًا ضرورة مطلقة. والحال، إنّ هذا قد يحصل في أيّ ضرب آخر من ضروب الاستدلال الذي يستدلّ من النّتيجة المعطاة على مبدأها؟ لكن، للأسف، يحصل هنا أن الشّرط المطلوب من أجل الضّرورة المطلقة لا يمكن أن يصادف إلّا في جوهر فريد يجب أن يتضمّن بالتّالي في أفهومه كلّ ما هو مطلوب من أجل الضّرورة المطلقة، جاعلًا بذلك الاستدلال، المستدِلّ قبليًا على هذه الضّرورة، ممكنًا. ويعني ذلك أنّه يجب أن يكون بإمكاني أن أستنتج بالعكس، أنّ الشّيء الذي يلائمه هذا الأفهوم (عن الواقع الأسمى) هو ضروريّ ضرورة مطلقة، وأنّه إذا لم يكن بإمكاني أن أستنتج ذلك (وهذا ما يجب أن أقرّ به إذا كنت أريد أن أتجنّب الدّليل الأنطوجُي) فإنّي لن أكون أكثر حظًّا في نهجي الجديد، وسأجد نفسي أبدًا في النّقطة التي انطلقت منها. ويستجيب أفهوم الجوهر الأسمى قبليًا لكلّ الأسئلة التي يمكن أن تطرح بصدد التّعيّنات الجوانيّة لشيء ما، وهو لهذا السّبب أمْثَلُ لا نظير له، لأنّ الأفهوم الكلّي يشير إليه في الوقت نفسه كفرد من بين كلّ الأشياء الممكنة؛ إلّا أنّه لا يستجيب البتّة للسؤال بصدد وجوده الخاصّ، مع أنّ ذلك الوجود كان النّقطة الرّئيسة؛ إذ لو كان أحدهم مع تسليمه

بوجود الجوهر الضروريّ، يريد فقط أن يعرف: ما الشّيء الذي من بين الأشياء كلّها يجب أن ينظر إليه بوصفه كذلك، فإنّه لن يمكننا أن نجيبه: هذا الشّيء الذي هنا، هو الجوهر الضروريّ.

وقد يكون من المسموح به أن نسلّم بوجود أسمى الجواهر غنًى كسبب لكل المسبَّبات الممكنة كي نسهّل للعقل وحدة مبادئ التّفسير التي يبحث عنها. لكنّ الذهاب إلى حدّ القول إنّ مثل هذا الجوهر يوجد بالضّرورة يصبح لا تعبيرًا متواضعًا عن فرض مسموح به، بل ادّعاء صلفًا، بيقين واجب: إنّ ما ندّعي أنّنا نعرفه بوصفه ضروريًّا بالمطلق، هو ما يجب أن تستلزم معرفته أيضًا ضرورة مطلقة.

كل مشكلة الأمثل المجاوِز تعود إذن إمّا إلى إيجاد الأفهوم للضرورة المطلقة، وإمّا إلى إيجاد ضرورة الشّيء المطلقة لأفهومه. فإذا كان بإمكاننا القيام بأحدهما، فإنّه يجب أن يكون بإمكاننا القيام بالآخر؛ لأنّ العقل لا يعترف بضروريّ ضرورة مطلقة إلّا بما هو ضروريّ بحسب أفهومه. إلّا أنّ الاثنين هما فوق كلّ الجهود التي يمكننا بذلها لإرضاء فاهمتنا حول هذه النّقطة، لكن أيضًا، فوق كلّ المحاولات التي يمكننا القيام بها لطمأنتها حول عجزها.

فالضّرورة اللّامشروطة التي بنا حاجة إليها، حاجة لا غنى عنها إلى مسند أخير للأشياء كلّها، هي الهوّة الحقيقية للعقل البشريّ. فالأبديّة نفسها، وأيًا كانت درجة الرّوعة التي أمكن لِ هالر أن يصفها بها، لا تُحدِث في الذّهن، وأنّى لها أن تحدِث، مثل ذلك الانطباع المذهل، لأنّها تقيس فقط مدّة الأشياء، لكن لا تسندها. ولا يمكننا لا أن نستبعد ولا أن نسند، فكرة أن جوهرًا نتصوّره أسمى الجواهر الممكنة يقول لنفسه شيئًا من هذا: إنّي من الأزل إلى الأبد؛ وخارجًا عني لا يوجد شيء سوى ذلك الذي يوجد بإرادتي وحسب؛ فمن أين أنا إذًا؟ هنا، كلّ شيء ينهار تحتنا؛ والكمال الأكبر شأنّه شأن الأصغر، يصبح من دون مسند فقط أمام العقل الاعتباري الذي لا يكلّفه شيئًا أنْ يعدم هذا الشّيء أو ذاك من دون أيّ عائق.

إنّ كثيرًا من قوى الطّبيعة التي تعلن عن وجودها بمسبَّبات معيّنة، تبقى مغلقة علينا، لأنّنا لا نستطيع أن نقتفي أثرها قدمًا بالملاحظة. و«الموضوع» المجاوِز الذي هو في أساس الظّاهرات، ومعه السّبب الذي لأجله تخضع حساسيتنا لهذه الشّروط العليا دون سواها، أمران مغلقان ويظلّان كذلك في وجهنا على الرّغم من أنّ الغرض نفسه يُعطى إنّما فقط من دون أن يتميّز. لكن أمثل العقل المحض لا يمكن أن يسمّى مغلقًا لأنّه ليس عليه أن يقدّم أي ضمان عن واقعه سوى الحاجة التي بالعقل إلى إنجاز كلّ وحدة تأليفيّة بوساطته. إذًا، بما أنّه ليس معطى حتّى كموضوع مفكَّر، فإنّه ليس مغلقًا أيضًا من حيث هو كذلك، بل يجب بالأحرى، من حيث هو مجرّد مِثال، أن يكون بإمكانه أن يجد مقرّه وحلّه في طبيعة العقل وأن يُسبر إذن؛ لأنّ العقل يقوم بالضّبط على إمكان تبيّن كلّ أفاهيمنا وآرائنا ومزاعمنا إمّا بمبادئ موضوعيّة وإمّا بمبادئ ذاتية عندما يدور الأمر على مجرّد تراءٍ.

اكتشاف التّرائي الجدليّ وحلّه

في كلّ الأدلّة المجاوِزة على وجود جوهر ضروريّ

كان الدّليلان اللّذان عالجناهما حتّى الآن مُجاوِزين، أعني مستقلَّيْن عن المبادئ الأمپيريّة. ذلك أنّه على الرّغم من أنّ الدّليل الكوسْمُلُجي يتّخذ أساسًا له تجربة بعامّة، فإنّه ليس مع ذلك مستمدًّا من أيّ قوام خاصّ للتجربة، بل من مبادئ عقليّة محضة، بالصلة مع وجود معطى في الوعي الأمپيريّ بعامّة، بل إنّه يترك نقطة الانطلاق هذه، ليستند إلى مجرّد

أفاهيم محضة. فما هو إذًا، في هذين المجاوِزيْن، سبب التّرائي الجدليّ، إنّما الطّبيعي، الذي يقرن أفهومَيّ الضّرورة والواقع الأسمى، والذي يوقعِن ويؤقنِم ما لا يمكن أن يكون سوى مِثال؟ وما هو السّبب الذي يحتم علينا التّسليم بشيء ما، من الأشياء الموجودة، ضروريّ فيّاه، لكن يجعلنا في الوقت نفسه نتراجع ذعرًا أمام وجود مثل هذا الجوهر كما أمام لجّة؟ وكيف يمكننا أن نوصل العقل إلى فهم نفسه حول هذا، وأن نخرجه، من حال التّردّد بين الاستحسان الخجول والرّجوع الدّائم عنه، إلى حال الرّضى بالرؤية المطَمْئنة؟

هناك حول هذه النّقطة أمر جدير بالملاحظة هو: إنّه ما إن نفترض أن شيئًا ما يوجد حتّى لا يعود بالإمكان التّملّص من النّتيجة: إن شيئًا ما أيضًا يوجد بالضّرورة. وعلى هذا الاستنتاج الطّبيعي جدًا (لكنّ ذلك لا يزيد من يقينه) إنّما يستند الدّليل الكوسْمُلُجي. من جهة أخرى، أيًّا كان الأفهوم الذي أفرضه لشيء، فإني أجد أنّ وجود هذا الشّيء لا يمكن أن أقدّمه بوصفه ضروريًّا ضرورة مطلقة البتّة، وأنّ لا شيء يمنعني، وأيًا كان الشّيء الذي يوجد، من أنّ أفكّر ليْسَ-هُ، وأنّه على الرّغم من أنّه عليّ بالتّالي أن أفترض شيئًا ضروريًا لما يوجد بعامّة، فإنّه لا يمكنني أن أفكّر مع ذلك بأيّ شيء مفرد بوصفه ضروريًّا بذاته؛ مما يعني أنّه لا يمكنني قطّ أن أنجز التّراجع نحو شروط الوجود من دون افتراض جوهر ضروريّ، لكن لا يمكنني قطّ أن أبدأ به.

والحال، إنّه لو كان عليّ أن أفكر شيئًا ضروريًّا للأشياء الموجودة بعامّة، وكنت من جهة أخرى غير مخوّل البتّة تفكير أيّ شيء بوصفه ضروريّا فيّاه، فإنّه ينجم عن ذلك حتمًا أنّ الضّرورة والحدوث يجب أن لا يتعلّقا بالأشياء إيّاها وأن لا يخصّاها، وإلّا كان هناك تناقض؛ وبالتّالي فإنّ أيّ مبدأ من المبدأين ليس بموضوعيّ، بل لا يمكن لهما أن يكونا على الأكثر سوى مبادئ ذاتيّة للعقل تدفعنا من جهة إلى البحث عن شيء ضروريّ لكل ما هو معطى بوصفه موجودًا، أعني إلى أن لا نتوقّف إلّا عند تفسير ناجز قبليًّا، لكنّها تمنعنا من جهة أخرى من أن نأمل يومًا بهذا الانجاز، أعني أن نسلّم بأيّ أمپيريّ بوصفه لامشروطًا، ومن أنّ نعفي أنفسنا بذلك من كلّ اشتقاق لاحق. بهذا المعنى يمكن للمبدأين أن يقوما معًا الواحد إلى جانب الآخر بوصفهما مجرّد مبدأين كشفيين وتنظيميّيْن، أعني كمبدأين لا يتعلقان، إلّا بالمصلحة الصّوريّة للعقل. ذلك أنّ أحد هذين المبدأين يقول لكم: إنّ عليكم أن تتفلسفوا حول الطّبيعة كما لو أنّ لكلّ ما ينتمي إلى الوجود مبدأ ضروريًّا أوّل، فقط من أجل إدخال الوحدة السّستامية في معرفتكم باتّباع مثل ذلك المِثال، أعني مبدأ أعلى متخيّلًا. ويحذركم المبدأ الآخر من جهته من أنّ تحسبوا بمثابة مبدأ أعلى، أعني بمثابة ضروريّ ضرورة مطلقة، أيّ تعين جزئي متعلّق بوجود الأشياء، بل بأنّ عليكم أن تبقوا أبدًا الطّريق حرّة من أجل اشتقاق لاحق وأن لا تنظروا بالتّالي البتّة إلى أيّ تعيّن من هذه التّعينات إلّا بوصفه مشروطًا. لكن إذا كان علينا أن ننظر إلى كلّ ما هو مدرك في الأشياء بوصفه مشروطًا بالضّرورة، فإنّه لن يمكن لأيّ شيء (من حيث يمكن أن يعطى أمپيريًّا) أن ينظر إليه بوصفه ضروريًّا ضرورة مطلقة.

إلّا أنّه ينجم عن ذلك أنّه يجب عليكم أن تفترضوا الضروريّ ضرورة مطلقة خارج العالم لأنّ عليه أن يصلح فقط كمبدأ لأكبر وحدة ممكنة للظّاهرات بوصفه مبدأها الأعلى، وأنّه لا يمكنكم قطّ أن تصلوا إلى هذه الوحدة في العالم، لأنّ القاعدة الثّانية تأمركم بأن تنظروا إلى الأسباب الأمپيريّة للوحدة بوصفها مشتقّة أبدًا.

كان فلاسفة القدم ينظرون إلى كلّ صور الطّبيعة بوصفها حادثة، وإلى المادّة بحسب حكم العقل العامي، بوصفها أصليّة وضروريّة. لكن، لو أنّهم بدلًا من أنّ ينظروا إلى المادّة نسبة إلى كونها أسًّا للظّاهرات، نظروا إليها هي فيّاها، في وجودها، لكان مثال الضّرورة المطلقة تبدّد على الفور. ذلك أنّه ليس ثمّة من شيء يربط العقل بهذا الوجود ربطًا مطلقًا بل يمكنه من دون تنازع أن ينسخه في التّفكير؛ بل إنّ الضّرورة المطلقة نفسها لم تكن عندهم إلّا في التّفكير. كان

يجب إذن على مبدأ تنظيميّ أن يؤسس هذه القناعة. وبالفعل، إن الممتدّ وما لا يُخترق (اللذين يشكلان معًا الأفهوم عن المادّة) هما أيضًا المبدأ الأمپيريّ الأعلى لوحدة الظّاهرات، ولهذا المبدأ من حيث هو لا مشروط أمپيريًّا خاصّية المبدأ التّنظيمي. ومع ذلك، وحيث إنّ كلّ تعين للمادّة يشكل واقعها، وكذلك أيضًا، وحيث إنّ ما لا يُخترق مسبّب (فعل) يجب أن يكون له سببه، ويكون من ثمّ مشتقًا أبدًا، فإن المادّة لا تناسب مِثال جوهر ضروريّ كمبدأ لكلّ وحدة مشتقة لأنّ كلّ خاصّية من خصائصها الواقعيّة ليست، من حيث هي مشتقّة، إلا مشروطة بالضّرورة، ويمكن بالتّالي أن تنسخ بذاتها وينسخ معها كلّ وجود المادّة؛ وإذا لم يكن الأمر على هذا النّحو، نكون قد بلغنا أمپيريًّا الأساس الأسمى للوحدة، وهو الأمر الذي يمنعه علينا المبدأ التّنظيمي الثّاني؛ وينتج أن المادّة أو بعامّة ما ينتمي إلى العالم، لا يناسب مِثال جوهر أصل وضروريّ كمجرّد مبدأ لأكبر وحدة أمپيريّة، وأنّه يجب علينا بالمقابل أن نضع هذا الجوهر خارج العالم: لأنّه سيكون بإمكاننا في هذه الحالة دائمًا أن نشتق بثقة ظاهرات العالم ووجودها من ظاهرات أخرى كما لو لم يكن هناك جوهر ضروريّ، وسيمكننا مع ذلك أنّ نسعى من دون توقّف إلى تمام الاشتقاق كما لو أنّ مثل هذا الجوهر كان مفترضًا بوصفه مبدأ أسمى.

بحسب هذه التأمّلات، ليست أمثليّة الجوهر الأسمى سوى مبدأ تنظيمي للعقل، يقوم في النّظر إلى كلّ ربط في العالم كما لو كان صادرًا عن علّة ضروريّة كافية إطلاقًا من أجل أن نؤسس عليها قاعدة الوحدة السّستامية والضروريّة بموجب القوانين العامّة في تفسير ذلك الرّبط؛ وهو ليس قطّ زعم لأيّ وجود ضروريّ فيّاه. لكن، في الوقت نفسه، لا يمكننا تجنّب أن نتصوّر هذا المبدأ الصّوريّ، بناء على خدعة مُجاوِزة، بمثابة مبدأ إنشائي، وأن نفكّر هذه الوحدة أقنوميًّا. لأنّه كما الشّأن مع المكان، الذي نظلّ ننظر إليه، على الرّغم من أنّه ليس سوى مبدأ للحساسية، كشيء ضروريّ إطلاقا، وقائم فيّاه، وكشيء معطى فيّاه قبليًا لأنّه أصلًا يجعل كلّ تلك الأشكال، التي ليست سوى اقتصارات متنوّعة فيه، ممكنة، كذلك الشّأن مع الوحدة السّستامية للطبيعة، إذ لا يمكن أن تقوم بأي شكل بوصفها مبدأ للاستعمال الأمپيريّ لعقلنا إلّا بقدر ما نتّخذ أساسًا لنا مِثال أكثر الجواهر واقعيّة بمثابة علّة أسمى، فنتصوّر بشكل طبيعيّ جدًا هذا المِثال بمثابة موضوع متحقّق، وهذا بدوره بوصفه ضروريًّا لأنّه الشّرط الأسمى؛ وهكذا يتحول المبدأ التّنظيمي إلى مبدأ إنشائي. وينكشف هذا الاستبدال بوضوح من أنّني عندما أنظر إلى هذا الجوهر الأسمى الذي كان ضروريًّا بإطلاق (لامشروطًا) بالنّسبة إلى العالم، بوصفه شيئًا ليّاه، لا تعود تلك الضّرورة قابلة لأيّ أفهوم، ويجب أن لا توجد بالتّالي في عقلي إلّا كشرط صوريّ للتفكير، لا كشرط ماديّ وأقنوميّ للوجود.

327 a contingentia mundi..

328 هذا التدليل معروف إلى حدّ ليس من الضروري معه أن نعرضه هنا بإسهاب. فهو يستند إلى ذلك القانون الطبيعي للسببيّة الذي يدّعي أنّه مجاوِز: لكل حادث سببه الذي إذا كان حادثًا بدوره، يجب أن يكون له سبب إلى أن تتوقف سلسلة الأسباب، التي ينساق بعضها تحت بعض، عند سبب ضروري ضرورة مطلقة، سبب من دونه لن يكون للسلسلة أيّ اكتمال.

329 entis realissimi

330 requisita

331 nervus probandi.

332 per accidens.

.ignoratio elenchi 333

.Conditio sine qua non 334

الفصل السّادس في امتناع الدّليل اللّاهوتي– الطّبيعي

فإن كان لا يمكن إذنْ، لا لأفهوم الأشياء بعامّة، ولا لتجربة أيّ وجود بعامّة أن تقدّم ما هو لازم، فإنّه لا يبقى سوى وسيلة، هي البحث عمّا إذا كانت التّجربة المتعيِّنة، وبالتّالي تجربة الأشياء في العالم الرّاهن، وما إذا كان قوامه ونظامه يقدّمان حجة، يمكنها أنْ توصلنا بأمان إلى الاقتناع بوجود جوهر أسمى. ونسمِّي مثل هذا الدّليل، الدّليل اللّاهوتي الطّبيعي، فإذا كان هذا نفسه ممتنعًا، فلن يبقى هناك قطّ أيّ دليل كافٍ يمكن أنْ يُستمدّ من العقل محض الاعتباري لصالح وجود جوهر يتناسب مع فكرتنا المجاوِزة.

ونرى على الفور، تبعًا لكلّ الملاحظات السّابقة، أنّه يمكننا أنْ نتوقّع أنْ تُحسم هذه المسألة بوضوح وسهولة، إذْ كيف يمكن لتجربة أنْ تُعطى ذات مرة مطابقة لمِثال؟ إنّ خاصيّة المِثال هي بالضّبط أنّه لا يمكن لأيّ تجربة أنْ تكون مطابقة له، والمِثال المجاوِز عن جوهر أصل وضروريّ وكافٍ لكل شيء، هو كبير على نحوٍ خرافيّ ومرتفع أبدًا فوق كلّ ما هو أمپيريّ ومشروط، إلى حدّ أنّه ليس بوسعنا من جهة، أنْ نجد ما يكفي من المادّة في التّجربة لملء مثل هذا الأفهوم، وسنخبط خبط عشواء من جهة أخرى، دائمًا في المشروط، وسنبحث أبدًا وباطلًا عن اللّامشروط الذي لا يمكن لأيّ قانون لأيّ تأليف أمپيريّ أنْ يُعطينا عنه مثلًا أو أدنى إشارة.

وإنْ قام الجوهر الأسمى في سلسلة الشّروط هذه، فسيكون هو نفسه طرفًا في السّلسلة هذه، وسيستلزم، شأنّه شأن الحلقات الدّنيا التي يقف هو على رأسها، بحثًا لاحقًا عن مبدأ أكثر سموًّا يخضع هو له. وبالمقابل، إنْ شئنا أنْ نفصله عن هذه السّلسلة وأنْ لا نضمّنه، من حيث هو جوهر محض معقول، في سلسلة الأسباب الطّبيعيّة، فأيّ جسرٍ يمكن للعقل عندها أن يُقيم لكي يصل إليه، مع العلم أنّ كلّ قوانين الانتقال من المسبَّبات إلى الأسباب، بل كلّ تأليف وكلّ توسيع لمعرفتنا بعامّة يطاولان التّجربة الممكنة وحسب، أعني فقط مواضيع العالم الحسّي، ولا يمكن أن يكون لهما دلالة إلّا بالنّظر إليها.

والعالم الرّاهن، سواءً نظرنا إليه في لاتناهي المكان أمْ في انقسامه اللّامتناهي، يقدّم لنا مسرحًا من التنوّع والنظام والغائيّة والجمال واسعًا إلى درجة أنّه حتّى من مجرّد وجهة نظر المعارف التي تكون فاهمتنا الضّعيفة قد حصلتها عنها، فإنّ كلّ لسان يعجز عن التّعبير أمام هذا العدد من العجائب وهذه الضّخامة. وكلّ عدد يفقد قوّة قياسه، وتفقد أفكارنا نفسها كلّ تحديد إلى درجة أنّ حُكْمنا على الكلّ ينتهي إلى أنْ ينحلّ إلى اندهاش أبْكم إنّما مفصح أيضًا بالمقدار نفسه. فنحن نرى في كلّ مكان سلسلة من المسبَّبات والأسباب، ومن الغايات والوسائل، ومن الانتظام في ما ينشأ وما يفنى. وبما أنّه لا شيء قد صار من تلقائه في الحال التي يوجد فيها، فإنّ هذه الحال تحيلنا دائمًا إلى أبعد، إلى

شيء آخر بمثابة سبب لها، يجعل بدوره من الضروريّ طرح السّؤال نفسه بالضّبط، بحيث إنّ الكلّ بأسره يجب أنْ يهوي في لجّة العَدَم إنْ لم نفترض شيئًا ما يصلح سندًا له من حيث يقوم لِيّاه في الأصل، وبشكل مستقلّ خارج هذا الحادث اللّامتناهي، ويؤمّن له أيضًا دَيْمومته، بوصفه عِلّة أصله. لكنّ، أيّ مقدار يجب أن يفكّر (بالنّظر إلى كلّ أشياء العالم) للعلّة الأسمى هذه؟ لا يمكننا أنْ نعرف العالم في مضمونه الكامل، ويمكننا بدرجة أقلّ أن نخمّن مقدارَه بالمقارنة مع كلّ ما هو ممكن. لكن، ماذا يمنعنا – وبنا حاجة، من وجهة نظر العلّية، إلى جوهر أقصى وأسمى – من أنّ نضعه في الوقت نفسه، من حيث درجة الكمال، فوق كلّ ممكن آخر؟ إنّه من السّهل أنْ نفعل ذلك على الرّغم من أنّه يجب علينا بالتّأكيد أنْ نكتفي بالمخطط العريض لأفهوم مجرّد، متصوّرين كلّ الكمال الممكن مجتمعًا فيه كما في جوهر وحيد؛ وهذا الأفهوم الملائم لمطلب العقل في اقتصاد المبادئ، ليس معرّضًا فيّاه لأيّ تناقض، بل هو يصلح بشكل حسن لتوسيع استعمال العقل وسط التّجربة بتوجيهنا في اتجاه ما يشير إليه ذلك المثِال من نظام وغائيّة، ولا يضادّ مع ذلك قطّ أيّ تجربة بشكل حاسم.

ويستحقّ الدّليل أنْ يذكر دائمًا باحترام، فهو الأقدم والأوضح والأنسب للعقل البشريّ العاميّ. وهو ينشّط دراسة الطّبيعة في الوقت الذي فيه يستمدّ منها وجوده، ويتزوّد دائمًا بقوى جديدة. وهو يقود إلى غايات ومقاصد حيث لا تكون ملاحظتنا قد اكتشفتها بنفسها، ويوسّع معرفة الطّبيعة بفضل الخيط الموجه لوحدةٍ خاصّة، مبدأها خارج الطّبيعة. لكنّ هذه المعارف تعود فتؤثر بدورها على علّتها، أعني على المثِال الذي أوْحى بها وتقوّي إيماننا بصانع أسمى إلى حدّ جعله قناعة لا نزاع فيها.

إنّ من يريد أنْ يقلّل من نفوذ هذا الدّليل شيئًا، لا يَسْحب منّا عزاءً وحسْب، بل إنّ فِعْلته تذهب سدى تمامًا. فالعقل الذي ترفعه بلا توقّف تلك الأدلّة القويّة، والتي تتزايد باستمرار بين يديه، وإنّ كانت مجرّد أدلّة أمپيريّة، لا يمكن أن يُخَفَّض، بأيّ شكّ ناتج عن اعتبار تجريدي مُتحذْلق، بقدر ما يجب أن يُخلَّص من كلّ تردّد مماحك، كما من حلم، بنظرة تُلقى على عجائب الطّبيعة والبُنْيان الجليل للعالم كي يرتفع من مقدار إلى مقدار وصولًا إلى المقدار الأعلى، ومن المشروط إلى الشّرط وصولًا إلى الصّانع الأسمى واللّامشروط.

وعلى الرّغم من أنّه ليس لدينا شيء لنعترض به ضدّ ما هو معقول ومُفيد في هذه الطّريقة من النّظر، ومن أنّ قصدنا بالأحرى أنْ نوصي بها وندعمها بتشجيعاتنا، فإنّه لا يمكننا مع ذلك أنّ نحبّذ لهذا السّبب الادّعاء الذي يَوَدّ هذا التّدليل أن يدّعيه بيقين واجب وبتأييد لا حاجة به لأيّ مراعاة، ولا لأيّ دعم خارجي. ولا يمكن قطّ أنْ يكون من المسيء لقضيّة عادلة أنْ تُخفّض لغة الخصم المتعجرف الدّغْمائيّة إلى لهجة تحفّظٍ واعتدالٍ ملائم لإيمان يكفي للاطمئنان، وإن كان لا يُوصي بأيّ خضوع لامشروط. أزعم إذنْ، أنْ الدّليل اللّاهوتي الطّبيعي لا يمكنه قطّ لوحده أن يُثبت الوجود لجوهر أسمى، بل إنّه مُرغم دائمًا على أنّ يَتْرك للدّليل الأنطولجُي (الذي لا يفعل سوى أنْ يصلح كمقدّمة له) عناء ملْء هذه الفجوة، وأن هذا الدّليل الأخير، يتضمّن بالتّالي دائمًا أيضًا الحجّة الوحيدة الممكنة التي لا يمكن لأيّ عقل بشريّ أن يتجنّبها (فيما لو وُجد هناك مجرّد دليل اعتباري).

والآونة الأساسيّة للدّليل اللّاهوتي الطّبيعي المذكور، هي الآتية: 1) في العالم يوجد في كلّ مكان، معالم بارزة على تنظيمٍ مُنفّذٍ بحكمة كبيرة وفقًا لمقصد معيّن، مشكّلة «كلًّا» ذا تنوّع لا يوصف من حيث مفهومه، ومن حيث المقدار اللّامحدود لماصَدَقه. 2) إلّا أنّ هذا التّنظيم الغائي غريب كليًّا عن أشياء العالم، ولا ينتمي إليها إلّا بشكل عرضي، أعني أن طبيعة الأشياء المتنوّعة لم يكن يُمكنها بمساعدة هذا القدْر من الوسائل المجتمعة أنْ تتّفق تلقائيًّا مع مقاصد نهائيّة متعيّنة لو لم تكن تلك الوسائل قد اختيرت عن قصد وخصّصت لهذه الغاية بمبدأ يَعْقِل ويُنظّم وفقًا لمثُل مؤسّسة.

3) يوجد إذن علّة (أو أكثر) سامية وحكيمة يجب، لا أن تُحدث العالم بوصْفها طبيعة كلّيّة القدرة وعشوائيّة، عن طريق الخصوبة وحسب، بل يجب أنْ تكون بوصفها عقْلًا علّة للعالم بحريّة. 4) ويستدّل على واحديّة هذه العلّة من وحدة الصّلة المتبادلة بين أجزاء العالم منظورًا إليها بوصفها قِطعًا من بناء فنّي، وتُستنتج، بيقين، في الفلك الذي تبلغه ملاحظتنا، وعلى وجه الاحتمال، في ما يتعدّاه وفقًا لكلّ مبادئ المماثلة.

ولن نُشاجِر هنا العقْل الطّبيعي حول الاستدلال الذي فيه يستدلّ: - من مماثلة بعض مُنتجات الطّبيعة بما تنتجه الصّنعة البشريّة عندما تعامل الطّبيعة بِعُنْف وتُرغمها على الانضواء لغاياتنا بدلًا من الاهتداء بغاياتها (انطلاقًا من مماثلة منتجاتها مع بيوتنا ومراكبنا وساعاتنا):- على أنّه يجب أنْ يكون مبدأ الطّبيعة عِلّيةً من النّوع نفسه، أعني أنْ تكون عن فاهمة وإرادة. وحول الاستدلال الذي فيه يشتقّ الإمكان الجواني للطبيعة الفاعلة تلقائيًّا (الذي يجعل بدءًا كلّ صنع، بل ربّما العقل نفسه ممكنًا) من صَنْعة أخرى أيضًا إنّما صنعة فوق بشريّة. وقد لا يَصْمُد هذا الاستدلال أمام محكّ النّقد المجاوِز الأدقّ؛ لكنّ، يجب، مع ذلك الاعتراف بأنّه ما إنْ يجب علينا أنْ نسمّي عِلَّة حتّى لا يعود بإمكاننا أنْ نتوسّل وسيلة أوْثق من اتّباع المماثلة مع المنتجات الغائيّة التي من هذا النّوع والمنتجات الوحيدة التي نعرف تمامًا أسبابها وطريقة صنعها. وسيُعرّض العقل نفسه للّوم من نفسه إن هو أراد ترك السّببيّة التي يعرفها إلى مبادئ تفسير غامضة وغير قابلة للإثبات ولا يعرفها.

وبحسب هذا الاستدلال، يجب أنْ تُدلّل غائيّة هذا العدد الكبير من استعدادات الطّبيعة وانسجامها على حدوث الصّورة وحسب، لا على حدوث المادّة، أعني لا على حدوث الجوهر في العالم. إذْ يجب لإثبات هذه النّقطة الأخيرة، أن يكون بالإمكان التّدليل على أنّ أشياء العالم ستكون فيّاها غير صالحة لمثل هذا النّظام وهذا الانسجام وفقًا لقوانين كلّيّة، لو لم تكن في جوهرها بالذات نتاج حكمة سامية؛ وكان ذلك يتطلّب حجّة مختلفة كليًا عن المماثلة مع الصّنْعة البشريّة. يمكن إذنْ للدّليل أنْ يُثْبت على الأكثر مُهْندِسًا للعالم سيظل دائمًا محدودًا باستعدادات المادّة التي يَشْتغل بها، لا خالقًا للعالم يُخْضِع كلّ شيء لفكرته. وهيهاتِ أنْ يكفي ذلك للمقصد الكبير الذي نصْبو إليه، والذي هو التّدليل على جوهر أصل كافٍ لكلّ شيء. فإذا كنا نريد أنْ نبرهن حدوث المادّة نفسها، فيجب علينا اللجوء إلى دليل مُجاوِز. وذاك ما كان علينا بالضّبط أن نتجنّبه.

يستدلّ الاستدلال إذن من النّظام والغائيّة - اللذين يمكن ملاحظتهما أيْنما كان في العالم بوصفهما استعدادًا حادثًا تمامًا - على وجود علة متناسبة معهما. لكنّ أفهوم هذه العِلّة يجب أنْ يُعلمنا عنها شيئًا متعيّنًا كليًّا، ولا يمكنه بالتّالي أنْ يكون سوى أفهوم جوهر يملك كلّ قدرة وكلّ حكمة إلخ...؛ وبكلمة، كلّ كمال من حيث هو جوهر كافٍ لكلّ شيء. ذلك أنّ محمولات عن القدرة والجلالة كبيرة جدًا ومدهشة وشاسعة، لا تعطي قطّ أفهومًا متعينًا ولا تقول أصلًا ما هو الشّيء فيّاه، بل إنها ليست سوى تصوّرات نسبيّة عن مقدار الموضوع يُقارنها المشاهد (للعالم) مع ذاته ومع مدى قدرته على الاستيعاب. فهي تظلّ أبدًا بذات القيمة تقديريًا، سواء كُبِّر الموضّوع أم صُغِّر المشاهد بالعلاقة معه. فما إنْ يدور الكلام على مقدار (كمال) شيءٍ بعامّة، حتّى لا يعود هناك من أفهوم متعيّن سوى الأفهوم الذي يتضمّن كلّ كمال ممكن. وليس هناك سوى كلّ[335] الواقع ليكون متعينًا تعينًا شاملًا في الأفهوم.

ولا أريد أنْ أصدّق أنّه يمكن لواحد أنْ يدّعي أنّه يدرك العلاقة بين مقدار العالم الذي يشاهده (من حيث المفهوم والماصَدَق) والقدرة الكلّيّة، وبين نظام العالم والحكمة الأسمى، وبين وحدة العالم وواحديّة خالقه المطلقة إلخ... لا يمكن للّاهوت الطّبيعي إذنْ، أنْ يُعطي أيّ أفهوم متعيّن عن العلّة الأسمى للعالم، ولذا فإنّه لا يكفي لإعطاء مبدأ للإلهيّات التي عليها أن تشكل بدورها أساس الدّين.

إن الخطوة التي تقود نحو الجُمْلة المطلقة ممتنعة إطلاقًا بالطّريق الأمپيريّة. والحال، إنّها هي الخطوة التي نخطوها في الدّليل اللّاهوتي الطّبيعي. فما هي الوسيلة المستخدمة إذًا لاجتياز هذه الهوّة السّحيقة؟

بعد أن ننتهي إلى الإعجاب بعظمة حكمة خالق العالم وقدرته إلخ.. نتخلّى فجأة، إذْ لا يمكننا الذهاب إلى أبعد، عن هذا الدّليل الذي كان يستند إلى حجج أمپيريّة، ونَنْتَقل إلى حدوث العالم المستدلّ عليه هو الآخر منذ البدء ممّا فيه من نظام وغائيّة، ومن هذا الحدوث وحده نرتفع الآن بوساطة مجرّد أفاهيم مُجاوِزة، حتّى وجود الجوهر الضروريّ إطلاقًا، ومن أفْهوم الضّرورة المطلقة للعلّة الأولى، نرتفع إلى أفهومه المتعيِّن تمامًا أو المعيِّن، أعني إلى أفهوم الواقع الذي يشمل كلّ شيء. يجد الدّليل اللّاهوتي الطّبيعي نفسه إذن متوقّفًا في نصف مشروعه، فيقفز فجأة، من ضيقه، إلى الدّليل الكوسْمُلُجي، وحيث إنّ هذا الأخير ليس سوى دليل أنطولجُي مُقنَّع، فإنّ الأوّل لا يبلغ مقصده حقًّا إلّا بوساطة العقل المحض على الرّغم من أنّه بدأ بإنْكار كلّ قربى معه، وأنّه أراد أن يؤسِّس كلّ شيء على أدلّة بيِّنة مستمدّة من التّجربة.

ليس لدى اللّاهوتيين الطّبيعيين إذنْ من سبب يَدفعهم إلى احتقار الدّليل المجاوِز مثل هذا الاحتقار، وإلى النّظر إليه من أعلى بصلف الطّبيعيّين المستنيرين لعَدِّه بمثابة نسيج عنكبوتي حاكه مفكّرون متجهّمون. ذلك أنّه لو أرادوا فقط أنْ يفحصوا أنفسهم، لوجدوا أنّهم، بعد أنْ قطعوا مسافة كبيرة على أرض الطّبيعة والتّجربة، ورأوا أنّهم ما زالوا بعيدين جدًّا عن الموضوع الذي يتراءى قبالة عقلهم، يغادرون فجأة هذه الأرض ويندفعون إلى ملكوتِ محضِ الإمكانات حيث يأملون الاقتراب، على أجنحة المثُل، ممّا كان يفلت من كلّ بحثهم الأمپيريّ. وما إنْ يتخيّلوا بفضل تلك القفزة الكبيرة جدًا أنّهم يقفون أخيرًا على أرض صلبة، حتّى يمدّوا، على كلّ حقل الخليقة، الأفهوم الذي صار الآن متعيِّنًا (والذي توصّلوا إلى الحصول عليه من دون أنْ يعلموا كيف)، وهذا الأمثل الذي لم يكن سوى نتاج للعقل المحض، يفسّرونه بالتّجربة بطريقة واهية جدًا في الحقيقة وغير جديرة بموضوعه، من دون أنْ يريدوا، مع ذلك، الإقرار بأنّهم توصّلوا إلى هذه المعرفة أو إلى هذا الفَرْض بمسْلك آخر غير مسلك التّجربة.

وهكذا فإنّ الدّليل اللّاهوتي الطّبيعي، في التّدليل على وجود جوهر أصل وحيد كجوهر أسمى، يتأسّس على الدّليل الكوسْمُلُجي الذي يتأسّس بدوره على الدّليل الأنطولجُي؛ وبما أنّه خارج هذه الطّرق الثّلاث، لا يوجد أيّ طريق أخرى مفتوحة أمام العقل الاعتباريّ، فإنّ الدّليل الأنطولجُيّ، المستمدّ حصرًا من أفاهيم عقليّة محضة، هو الدّليل الوحيد الممكن؛ هذا إذا كان ثمّة من دليلٍ ممكن على قضيّة بمثل هذا العلوّ عنْ كلّ استعمالٍ أمپيريّ للفاهمة.

omnitudo 335

إذا كنتُ أفهم بالإلهيّات، معرفة الجوهر الأصل، فإن هذه ستكون إمّا بمجرّد العقل336، وإمّا بالوحي337. والأولى تفكّر موضوعها إمّا بالعقل المحض وحده بوساطة مجرّد أفاهيم مُجاوِزة (الجوهر الأصلي، الأكثر واقعيّة، جوهر الجواهر338) وتسمى عندها إلهيّات مُجاوِزة، وإمّا تفكّره بوصفه العقل الأسمى بوساطة أفهوم تشتقه من الطّبيعة (طبيعة نفسنا) ويجب أن تسمى إلهيّات طبيعيّة. والذي لا يسلّم إلّا بإلهيّات مُجاوِزة يسمّى تأليهيًا. والذي يسلّم أيضًا بإلهيّات طبيعيّة يسمّى تأليهيًا طبيعيًا. يوافق الأوّل على أنّه يمكننا على كلّ حال أن نعرف بمجرّد العقل وجود جوهر أول، لكنّ الأفهوم الذي لدينا عنه هو بحسب رأيه، مجرّد أفهوم مُجاوِز، أي أنّنا لا نفكّره إلّا بوصفه جوهرًا يتمتع بكل الواقع من دون أن يمكننا أن نعيّن هذا الواقع بدقة أكبر. ويزعم الثّاني أنّ العقل قادر على تعيين موضوعه بطريقة أدقّ بالمماثلة مع الطّبيعة، أعني بوصفه جوهرًا يتضمّن فيّاه، بفاهمته وحريّته، المبدأ الأصلي لجميع الأشياء الأخرى. فتحته إذًا، يتصوّر الأوّل مجرّد علّة للعالم (تاركًا مسألة معرفة هل هو علّة بضرورة طبيعته أم بحريّة، مسألة غير محسومة) ويتصوّر الثّاني، مبدعًا للعالم.

والإلهيّات المجاوِزة إمّا تظن أنّها تشتقّ وجود الجوهر الأصل من تجربة بعامّة (من دون أن تعيّن أيّ شيء دقيق عن العالم الذي تنتمي إليه هذه التّجربة) وتسمّى إلهيّات كوسملجيّة، وإمّا تظنّ أنّها تعرف وجوده بمحض أفاهيم من دون الحاجة إلى أيّ تجربة، وتسمى عندها أنطولهيّات339.

وتستدلّ الإلهيّات الطّبيعيّة على صفات خالق العالم ووجوده من القوام والنّظام والوحدة التي تصادف في العالم حيث يجب أن يسلّم بنوع مزدوج من السّببيّة، كما بقاعدة هذا النّوع وذاك، أعني بالطّبيعة والحريّة. وترتفع إذن من هذا العالم إلى العقل الأسمى بوصفه مبدأ لكل نظام وكمال طبيعيّين كانا أم خلقيّين، وتسمّى في الحالة الأولى إلهيّات طبيعيّة، وفي الثّانية إلهيّات أخلاقيّة340.

وبما أننا اعتدنا أن نفهم بأفهوم «الله» لا مجرّد طبيعة سرمديّة تفعل عشوائيًا، وتكون بمثابة جذر للأشياء، بل جوهر أسمى، يجب أن يكون مبدعًا للأشياء بفاهمة وحريّة، وبما أنّ هذا الأفهوم الأخير هو الوحيد الذي يهمّنا، فإنّه بالإمكان أن ننكر على التّأليهيّ كلّ إيمان بالله، كي لا نترك له سوى زعم جوهر أصل أو علّة أسمى. لكن، بما أنّه يجب أن لا يتهمّ أحد بأنّه يريد أن ينكر شيئًا بسبب أنّه لا يجرؤ على إثباته، فإنّه أكثر إنصافًا وعدلًا، أن نقول، إن التّأليهي يؤمن بالله، إلّا أن التّأليهيّ الطّبيعيّ يؤمن بالله الحيّ (العقل الأسمى341). فلنبحث الآن عن المصادر الممكنة لكل محاولات العقل هذه.

وأكتفي هنا بتعريف المعرفة النّظريّة، بأنّها تلك التي بها أعرف ما هو كائن والمعرفة العمليّة، تلك التي بها أتصوّر ما يجب أن يكون. وبحسب ذلك، سيكون الاستعمال النّظريّ للعقل هو الاستعمال الذي به أعرف قبليًّا (على نحو ضروريّ) أنّ شيئًا ما، هو؛ والاستعمال العمليّ هو الذي يجعلني أعرف قبليًّا ما يجب أن يحصل. والحال، إنّه إذا كان من اليقينيّ الذي لا شكّ فيه أن الشّيء إمّا أن يكون، وإمّا يجب أن يحصل، ولم يكن مع ذلك إلّا مشروطًا، فإمّا أن يمكن لشرط متعيّن أن يكون ضروريًّا ضرورة مطلقة وإمّا أن يمكنه أن يكون فقط مفترضًا كشرط اعتباطيّ وحادث. في

الحالة الأولى يصادر على الشّرط (طرحًا342) وفي الحالة الثّانية يفترض (افتراضًا343). وبما أن ثمّة قوانين عمليّة ضروريّة إطلاقًا (القوانين الأخلاقية) فإذا كانت هذه القوانين تفترض بالضّرورة وجودًا ما كشرط لإمكان قوّة إرغامها، فإن هذا الوجود يجب أن يصادر عليه لأن المشروط الذي ينطلق منه الاستدلال للوصول إلى هذا الشّرط المتعين هو بدوره معروف قبليًّا بوصفه ضروريًّا إطلاقًا. وسنظهر لاحقًا بصدد القوانين الأخلاقية، أنها لا تفترض فقط وجود جوهر أسمى، بل إنّها، ضروريّة إطلاقا من منظور آخر، تصادر عليه بحقّ، إنّما فقط عمليًّا؛ ونترك الآن جانبًا هذا النّوع من الاستدلال.

وبما أن المشروط المعطى لنا بالتّجربة، هو دائمًا مفكّر كحادث، عندما يدور الكلام على ما هو وحسب (وليس على ما يجب أن يكون)، فإنّ شرطه الخاصّ لا يمكن أن يعرف بذلك كشرط ضروريّ إطلاقًا، ولا يصلح إلّا كافتراض ضروريّ نسبيًّا، أو بالأحرى كافتراض لازم لمعرفة الشّروط العقليّة إنّما افتراض هو فيّاه اعتباطيّ قبليًّا. فإذا كان على الضّرورة المطلقة لشيء في المعرفة النّظريّة، أن تعرف، فإنّ ذلك لا يمكن أن يحصل إلّا بأفاهيم قبليّة، وليس قطّ كمعرفة السّبب بالصلة مع وجود معطى في التّجربة.

والمعرفة النّظريّة تكون اعتباريّة عندما تدور على موضوع أو أفاهيم موضوع لا يمكن أن نصل إليها في أيّ تجربة. وهي تضادّ معرفة الطّبيعة التي لا تدور على أيّ مواضيع، ولا على أيّ محمولات لها، غير تلك التي يمكن أن تعطى في تجربة ممكنة.

والمبدأ الذي عنه نستدلّ مما يحصل (مما هو حادث أمپيريًّا) كمسبّب، على سبب، هو مبدأ لمعرفة الطّبيعة، لا للمعرفة الاعتباريّة. إذ لو أهملنا هذا المبدأ من حيث يتضمّن شرط التّجربة الممكنة بعامّة وأردنا، بعد أن ننحّي كلّ ما هو أمپيريّ، أن نطبّقه على الحادث بعامّة، فلن يكون هناك أيّ وسيلة لتسويغ مثل هذه القضيّة التّأليفيّة، لإظهار كيف يمكنني أن أنتقل ممّا هو موجود إلى ما هو مختلف عنه كليًّا (وما يسمّى سببًا)؛ وسيفقد أفهوم السّبب وكذلك أفهوم الحادث في مثل هذا الاستعمال محض الاعتباريّ كلّ دلالة بها يمكن أن يُستوعى واقعها الموضوعيّ عيانًا.

والحال، إنّه عندما نستدلّ من وجود الأشياء في العالم على علّتها، فإنّما يكون ذلك باستدلال ينتمي إلى الاستعمال الاعتباريّ للعقل، وليس إلى استعماله الطّبيعيّ، لأنّ هذا الأخير لا ينسب إلى أيّ علّةٍ الأشياءَ ذاتها (الجواهر) بل فقط ما يحصل، أعني حالاتها بوصفها حادثة أمپيريًّا. ولو كان بإمكاني أن أزعم أن الجوهر نفسه (المادّة) حادث من حيث وجوده، لكان على ذلك أنّ يكون معرفة محض اعتباريّة للعقل. لكن، حتّى عندما لا يدور الكلام إلّا على صورة العالم وعلى نمط ربطه وتبدّله، فإنني لو أردت مع ذلك أنّ أستدلّ منه على علّة متميزة تمام التّميّز من العالم، فلن يكون ذلك سوى حكم للعقل محض الاعتباريّ، لأنّ الموضوع لن يكون هنا «موضوع» تجربة ممكنة. لكنّ مبدأ السّببيّة الذي لا يصدق إلّا في حقل التّجارب، والذي لا استعمال له ولا حتّى دلالة خارجه، سيكون هنا منحرفًا عن مقصده كليًّا.

والحال، إنّي أزعم أن كلّ المحاولات لاستعمال محض اعتباريّ للعقل بصدد الإلهيّات، هي محاولات عقيمة كليًّا، وهي بموجب قوامها الدّاخلي باطلة، ولا طائل تحتها. ومن جهة أخرى، إنّ مبادئ استعماله الطّبيعيّ لا تؤدي إلى أيّ إلهيّات، وإنّه بالتّالي إذا لم تتّخذ القوانين الخلقيّة كأساس، أو إذا لم نستخدمها كمرشد، فإنّه لا يمكن أن يكون هناك أيّ إلهيّات للعقل. ذلك أنّ كلّ مبادئ الفاهمة التّأليفيّة هي ذات استعمال محايث، في حين أنّ معرفة جوهر أسمى تستلزم استعمالًا مُتَجاوِزًا ليست فاهمتنا معدّة له. وحتّى يمكن لقانون السّببيّة الذي يصدق أمپيريًّا، أن يؤدّي إلى الجوهر الأوّل، يجب أن ينتمي هذا الجوهر إلى سلسلة مواضيع التّجربة، لكنّه سيكون عندئذ مشروطًا بدوره، شأنّه شأن كلّ الظّاهرات. لكن، حتّى لو سمح لنا بالقفز خارج حدود التّجربة بوساطة القانون الدّيناميّ للصّلة بين المسببات وأسبابها،

فأيّ أفهوم يمكن لهذه الطّريقة أن تعطينا؟ إنّه ليس أفهومًا، وهيهات أن يكون أفهومًا عن جوهر أسمى، لأن التّجربة لا تقدّم لنا قطّ أكبر المعلولات الممكنة بأسرها (بوصفه شاهدًا على علّته). وإذا كان المسموح لنا، وفقط كي لا نترك أيّ فراغ في عقلنا، أن نملأ فجوة التّعيّن الشّامل هذه بمجرّد مِثال عن الكمال الأسمى والضّرورة الأصليّة، فيمكن أن يسلّم بذلك ولا شكّ بوصفه مراعاة لنا وليس يمكن قطّ حقًّا أن يطلب باسم أيّ دليل لا نزاع فيه. وعليه، قد يمكن للدّليل اللّاهوتي الطّبيعي أن يعطي قوّة للأدلّة الأخرى (إن كان ثمّة من دليل)، إذ يقرن الاعتبار مع الحدس؛ إلّا أنّه بذاته يهيّئ بالأحرى الفاهمة للمعرفة الإلهيّة، ويعطيها في هذا الصّدد وجهة صحيحة وطبيعيّة أكثر مما يمكنه إنجاز العمل لوحده.

نرى إذن، بذلك، أنّ المسائل المجاوِزة لا تسمح إلّا بأجوبة مُجاوِزة، أعني، مستمدّة من مجرّد أفاهيم قبليّة من دون أيّ اختلاط أمبيريّ؛ إلّا أنّ السّؤال هنا هو تأليفيّ بوضوح، ويتطلّب توسيعًا لمعرفتنا إلى ما بعد كلّ حدود التّجربة، أعني إنّه يرتفع حتّى وجود جوهر عليه أن يتناسب مع مجرّد المِثال الذي لدينا عنه، والتي لا يمكن لأيّ تجربة أن تساويها قط. والحال، إنّ كلّ معرفة تأليفيّة قبليّة، بحسب أدلتنا السّابقة، ليست ممكنة إلا بقدر ما تعبر عن الشّروط الصّوريّة لتجربة ممكنة، وبالتّالي ليس لكلّ المبادئ سوى صدقيّة محايثة، أعني، إنّها على صلة فقط بمواضيع معرفة أمبيريّة أو بظاهرات. ليس ثمّة، إذًا، ما يرتجى من الطّريقة المجاوِزة في الإلهيّات بالنّسبة إلى مقصد العقل محض الاعتباريّ.

لكن، إذا كان بعضهم يفضّل أن يشكّك في كلّ الأدلّة المعطاة سابقًا في التّحليلات، بدلا من أنّ يتحلّل من الثقة التي تولى لنفاذ الحجج التي طالما استعملت، فإنّه ليس بوسعه أن يرفض تلبية دعواي حين أطلب منه أن يبرّر نفسه ويقول، على الأقلّ، كيف وبفضل أيّ تنوّر يجرؤ على تخطي كلّ تجربة ممكنة بقوّة المُثُل وحدها؛ وأرجو أن أُعفى من الاستماع إلى أدلّة جديدة أو إلى صيغة جديدة للأدلّة القديمة الموقّعة. إذ على الرّغم من أنّ ليس لديه هنا خيار كبير – لأنّ كلّ الأدلّة محض الاعتباريّة تؤدّي في النّهاية إلى دليل واحد، أعني إلى الدّليل الأنطولجُي، ومن أنّه ليس عليّ إذًا أن أخشى أن أكون مرهقًا بغزارة المدافعين الدّغْمائيين عن ذلك العقل المتحرّر من الحواسّ، وعلى الرّغم من أنّني لن أتراجع – بالإضافة إلى أنّني لا أريد، ومن دون أن أحسب نفسي بسبب ذلك مصارعًا عنيدًا – أمام تحدّي اكتشاف مغالطّة خفيّة في كلّ محاولة من هذا النّوع، وتبديد زعمها بذلك – فإنّ الأمل بنجاح أفضل، لا يفارق كليًا قطّ أولئك الذين اعتادوا مرة على القناعة الدّغْمائيّة. ولذا أصرّ على هذا المطلب الوحيد العادل: أن تسوّغ – بحجج عامّة مستمدّة من طبيعة الفاهمة البشريّة ومن كلّ المصادر المعرفيّة الأخرى – الطّريقة التي يريد المرء أن يتبعها لتوسيع معرفته قبليًّا تمامًا ولدفعها إلى نقطة لا تكفي معها أيّ تجربة ممكنة، ولا أيّ وسيلة لضمان الواقع الموضوعيّ لأيّ أفهوم نشكّله بأنفسنا. وأيّا كانت طريقة الفاهمة في الوصول إلى هذا الأفهوم، فإنّ وجود موضوعه لا يمكن أن يعثر عليه تحليلنا فيه، لأنّ معرفة وجود «الموضوع» تقوم بالضّبط في أن يطرح هو فيّاه خارج التّفكير. إلّا أنّه من الممتنع كليًّا على المرء أن يخرج بنفسه من أفهوم، وأن يصل من دون اتّباع الاقتران الأمپيريّ (الذي لا يعطي لنا قطّ إلّا ظاهرات) إلى اكتشاف مواضيع جديدة وكائنات مُتَجاوِزة.

لكن، على الرّغم من أنّ العقل في استعماله محض الاعتباري بعيد جدًا عن بلوغ مقصد بمثل هذا الكبر، أعني وجود جوهر أسمى، فإن ذلك لا ينقص من تلك الميزة الكبيرة التي له في تصويب معرفته في حال أمكن لهذه المعرفة أن تُستمدّ من أيّ مكان آخر، وفي أن يجعلها متّفقة مع نفسها ومع كلّ مقصد معقول، وفي أن يطهّرها من كلّ ما يمكن أن يكون مضادّا لأفهوم جوهر أصل، وأن يستبعد منها كلّ اختلاط باقتصارات أمپيريّة.

تبقى الإلهيّات المجاوِزة إذن، وعلى الرّغم من كلّ نقصها، ذات استعمال سالب مهمّ: فهي رقابة دائمة لعقلنا عندما لا ينشغل إلّا بالمُثُل المحضة التي لا تقبل لهذا السّبب بالضّبط بأيّ مقياس سوى المقياس المجاوِز. ذلك أنّه لو كان

افتراض جوهر أسمى وكافٍ إطلاقًا كعقل أسمى يثبت صدقيّته من دون تناقض من وجهة نظر أخرى قد تكون وجهة النّظر العمليّة، لكان من الأهمية بمكان كبير أن نعيّن بدقّة هذا الأفهوم بجانبه المجاوِز بوصفه أفهوم الجوهر الضروريّ وأكثر الجواهر واقعيّة، وأن ننحّي عنه ما هو مضادّ للواقع الأسمى وما ينتمي إلى مجرّد الظّاهرة (إلى التّشبيه بالإنسان بالمعنى الأوسع) وأن نُلغي، في الوقت نفسه، كلّ المزاعم المضادّة سواءً كانت مُلْحِدة أم تأليهيّة أم مُشبِّهة؛ وهو أمر سهل جدًا في مثل هذا النّوع من الفحص النّقدي، لأنّ الأسباب نفسها، التي ترينا عجز العقل البشريّ في موضع إثبات وجود مثل هذا الجوهر، ستكفي بالضّرورة أيضًا للتدليل على بطلان كلّ زعم مضادّ. إذ من أين سيستمدّ المرء، بمجرّد اعتبار العقل، رئيان أن ليس ثمّة من جوهر أسمى كمبدأ أوّل لكلّ شيء، أو أنّ أيًّا من هذه الصّفات، التي نتصوّرها، وفقًا لمعلولاتها بوصفها مماثلة للوقائع الدّيناميّة لجوهر مفكّر، لا تلائمه، أو أنّها في حال كانت تلائمه، يجب أن تخضع أيضًا إلى كلّ الاقتصارات التي تفرضها الحساسية حتمًا على العقول التي نعرفها بالتّجربة؟

يظلّ الجوهر الأسمى إذن مجرّد أمثل للاستعمال محض الاعتباريّ للعقل، إنّما أمثل خالٍ من العيب، وأفهوم يختم ويتوّج كلّ المعرفة البشريّة. ولا يمكن للواقع الموضوعيّ لهذا الأفهوم، ولا شكّ، أن يثبت عن هذه الطّريق، سوى أنّه لا يمكن كذلك أنّ يُدحض؛ وإذا كان ثمّة إلهيّات أخلاقيّة قادرة على ملء هذه الفجوة، فإن الإلهيّات المجاوِزة التي لم تكن حتّى الآن إلا احتمالية، ستظهر عندها كم هي لازمة بتعيينها أفهومها وبإخضاعها، لرقابة دائمة، العقلَ الذي غالبًا ما يُخدع بالحساسية، والذي ليس دائمًا على وفاق مع مُثُله الخاصّة. فالضّرورة واللّاتناهي والواحديّة والوجود خارج العالم (لا كنفس للعالم) والسّرمدية من دون شروط الزّمان، والحضور الكلّي من دون شروط المكان والقدرة الكلّيّة، إلخ... تلك محمولات محض مُجاوِزة، وبالتّالي فإن أفهومها الخالص، الذي لا غنى لأي إلهيّات عنه، لا يمكن أن يستمدّ إلّا من الإلهيّات المجاوِزة.

336 theologia rationalis.

337 revelata.

338 ens originarim, realissimum, ens entium.

339 Ontotheologie أو إلهيّات أنطولجيّة وأبقيت اللفظ على هذا الرسم لما سيلعبه كمصطلح أساس عند هيدغر (م. و.).

340 ولا أقول أخلاق لاهوتية، لأن هذه تتضمن قوانين خلقية تفترض وجود سيد أسمى للعالم في حين أن الإلهيات الأخلاقية هي اقتناع، بوجود كائن أسمى، مؤسس على قوانين خلقية.

341 summam intelligentiam.

342 per thesin.

343 per hypothesin.

في الاستعمال التّنظيمي لمِثُل العقل المحض

تؤدي كلّ محاولات العقل المحض الجدليّة لا إلى إثبات ما كنّا قد دلّلنا عليه في التّحليلات المجاوِزة وحسب – أعني إنّ كلّ استدلالاتنا التي تريد أن تقودنا خارج حقل التّجربة الممكنة هي استدلالات مخادعة ومن دون أساس – بل أيضًا إلى تعليمنا هذه الخاصّية: إنّ للعقل البشريّ ميلًا طبيعيًا إلى تخطّي هذه الحدود، وإنّ المثُل المجاوِزة طبيعيّة له بقدر ما هي المقولات للفاهمة، مع هذا الفارق الوحيد: إنّ هذه الأخيرة تؤدّي إلى الحقيقة، أعني إلى تطابق أفاهيمنا مع «الموضوع»، في حين أنّ تلك لا تولّد سوى تراء لا مفرّ منه، ولا يمكن، أو يكاد، لأقسى نقد أن يمنعه من أنّ يخدعنا.

وكلّ ما هو ذو أساس في طبيعة ملكاتنا، يجب أن يكون وفقًا لغاية ومتفقًا مع استعمالها المشروع، شرط أن يكون بإمكاننا تجنّب سوء فهم معيّن واكتشاف الوجهة الأصليّة لتلك الملكات. سيكون للمُثُل المجاوِزة، إذن على الأرجح، استعمالها الحسن، وبالتّالي استعمالها المحايِث، على الرّغم من أنّه يمكنها فيما لو أسيء فهم معناها واتُّخِذت بمثابة أفاهيم عن أشياء متحقّقة، أن تصبح عندئذ مُتَجاوِزة في التّطبيق، وبذلك بالذات مُخادِعة. ذلك أنّه لا المِثال فيّاه، بل استعماله وحسب، هو ما يمكنه أن يكون بالنّظر إلى مجموع التّجربة الممكنة، مُحلّقًا فوقه (مُتَجاوِزا) أم مُندمِجًا فيه (محايثًا) بحسب تطبيق هذا المِثال إمّا مباشرة على موضوع يفترض أنّه يتناسب معه، وإمّا فقط على استعمال الفاهمة بعامّة بالنّظر إلى المواضيع التي تهتم بها، وكلّ أغلاط الخداع يجب أن تنسب دائمًا إلى عيب في الحكم لا إلى الفاهمة ولا إلى العقل قطّ.

وليس للعقل البتّة صلة مباشرة مع موضوع بل فقط مع الفاهمة وبوساطتها مع استعماله الأمپيريّ الخاصّ. فهو لا يخلق إذن أيّ أفاهيم (عن «مواضيع») بل ينظّمها فقط ويضفي عليها تلك الوحدة التي يمكن أن تكون لها في أقصى اتّساع ممكن، أعني بالنّسبة إلى جملة السلاسل التي لا تنظر الفاهمة إليها قطّ، بل تهتمّ فقط بالاقتران الذي به، أينما كان، تنشأ سلاسل الشّروط وفقًا لأفاهيم. ليس للعقل إذًا من موضوع أصلًا، سوى الفاهمة واستعمالها وفقًا لغاية؛ وكما توحّد هذه بأفاهيم المتنوّع في «الموضوع»، كذلك يوحّد العقل، من جهته بمُثُل متنوّع الأفاهيم مقترحًا وحدة جمعيّة معيّنة بمثابة هدف لأفعال الفاهمة التي ليس عليها من دون ذلك أنّ تهتم إلّا بالوحدة التّوزيعيّة.

وعليه، فإني أزعم أنّه: ليس للمُثُل المجاوِزة أي استعمال إنشائي البتّة، كما لو أنّ أفاهيم لمواضيع معيّنة كانت معطاة بذلك؛ وهي في حال فهمناها على هذا النّحو، مجرّد أفاهيم مماحكة (جدليّة)؛ إلّا أنّ لها في المقابل استعمالًا تنظيميًا ممتازًا وضروريًا بشكل لا غنى عنه، وهو توجيه الفاهمة باتّجاه هدف معيّن بحيث تلتقي الخطوط الموجِّهة لجميع قواعدها في نقطة تصلح لتزويدها بأكبر وحدة، وبأقصى اتّساع، على الرّغم من أنّها مجرّد مِثال (مركز خيالي)344، أي نقطة لا تنطلق منها الأفاهيم الفاهميّة حقًا لأنّها تقع كليًا خارج حدود التّجربة الممكنة. والحال، إنّه يتولّد عن ذلك، بالنّسبة إلينا، وَهْم أنّ الخطوط تبدو منطلقة من موضع هو نفسه خارج حقل المعرفة الأمپيريّة الممكنة (على غرار ما ترى الأشياء خلف سطح المرآة)؛ لكنّ هذا السّراب (الذي يمكن مع ذلك أنّ نمنعه من خداعنا) يظلّ ضروريًّا بشكل لا مفرّ منه عندما نريد أن نرى بالإضافة إلى المواضيع الموجودة أمام أعيننا تلك الموجودة بعيدًا وراء ظهرنا في الوقت نفسه، أعني، في الحالة الرّاهنة، عندما نريد أن ندفع الفاهمة إلى ما بعد كلّ تجربة معطاة (تشكل جزءًا من كلّ تجربة ممكنة)

وندرّبها بذلك على أن تتّخذ أكبر وأقصى اتساع ممكن.

وإذا ما ألقينا نظرة على مجموع معارفنا الفاهميّة، نجد أنّ ما هو من نصيب العقل الخاصّ، وما يسعى إلى تحقيقه، هو سستمة المعرفة، أعني ترابطها بناء على مبدأ. وتفترض وحدة العقل هذه أبدًا مِثالًا، أعني مِثالًا عن صورة «كلّ» للمعرفة يسبق المعرفة المتعيّنة للأجزاء، ويتضمّن الشّروط اللّازمة لكي نعيّن قبليًّا لكلّ جزء موضعه وعلاقته بالباقي. يصادر هذا المِثال إذن، على وحدة كاملة لمعرفة الفاهمة، تجعل منها لا مجرّد مجمّع عرَضي، بل سستامًا مترابطًا وفقًا لقوانين ضروريّة. ولا يمكن أن نقول أصلًا إنّ هذا المِثال هو أفهوم عن «موضوع» بل أفهوم عن الوحدة الشّاملة لهذه الأفاهيم، ووحدة تصلح كقاعدة للفاهمة. ولا نستمدّ هذه الضّروب من الأفاهيم العقليّة من الطّبيعة، بل نحن نسأل الطّبيعة وفقًا لهذه المُثل، ونعُدّ معرفتنا ناقصة طالما أنّها ليست مطابقة لها؛ فنحن نعترف أنّه من الصّعب العثور على تراب محض وماء محض وهواء محض إلخ... ومع ذلك، بنا حاجة إلى أفاهيمها (التي لا أصل لها فيما يخصّ «محض» ها الكامل إلّا في العقل) من أجل أن نعيّن بدقّة حصّة كلّ من هذه الأسباب الطّبيعيّة في الظّاهرة؛ وهكذا نختزل كلّ المواد إلى أتربة (ونوعا ما إلى مجرّد وزن) وأملاح ومواد مشتعلة (هي بمثابة القوّة) وأخيرًا إلى ماء وهواء، ونختزلها إلى قاطرات (إلى آلات بوساطتها تفعل العناصر السّابقة) كي نفسّر التّفاعلات الكيميائيّة للموادّ فيما بينها وفقًا لمِثال الآلية. ذلك أنّه على الرّغم من أنّنا لا نتكلّم حقًا على هذا النّحو، إلّا أنّ مثل ذلك التّأثير للعقل على تقسيمات الطّبيعيين يُرى بسهولة بالغة.

وإذا كان العقلُ القدرةَ على اشتقاق الجزئيّ من الكليّ، فإنّ ثمّة واحدًا من أمرين. إمّا أنّ الكليّ يقيني فيّاه سلفًا ومعطى ولا يلزم سوى حاكمة للإدراج، فيكون الجزئي متعينًا بذلك بالضّرورة. وأسمّي هذا، الاستعمال اليقيني للعقل. وإمّا أن يكون الكلّي مسلّمًا به فقط احتماليًّا، ويكون مجرّد مِثال، فالجزئيّ يقينيّ لكنّ كلّيّة القاعدة من أجل هذا الاستنتاج ما زالت احتمالًا؛ وفي هذه الحالة، نقرّب من القاعدة حالات جزئيّة كثيرة كلّها يقينيّة كي نرى إن كانت تنتج عنها. فإذا تراءى لنا أنّ كلّ الحالات الجزئيّة التي يمكن أن تعطى تنجم عنها، نستدلّ على كلّيّة القاعدة، ثمّ من هذه القاعدة على كلّ الحالات غير المعطاة فيّاها. وأسمّي هذا، الاستعمال الشّرطي المتّصل345 للعقل.

والاستعمال الشّرطي المتّصل للعقل الذي يتأسّس على مُثُل نحسبها بمثابة أفاهيم احتماليّة، هو غير إنشائيّ أصلًا، أعني أنّه ليس من النّوع الذي يمكن أن نستنتج منه، إذا ما حاكمنا بكلّ صراحة، حقيقة القاعدة الكلّيّة التي تحسب بمثابة فرض. إذ من أين لنا أن نعلم كلّ النّتائج الممكنة التّي، إذ تشتقّ من المبدأ نفسه، تدلّل على كليّته؟ وهو ليس سوى استعمال تنظيميّ، أعني أنّه يصلح فقط لتوحيد المعارف الجزئيّة قدر الإمكان ولتقريب القاعدة من الكلّيّة من خلال ذلك.

يسعى الاستعمال الشّرطي المتّصل للعقل، إذن، إلى الوحدة السّستاميّة لمعارف الفاهمة، وحدة هي محكّ حقيقة القواعد. إلّا أن الوحدة السّستامية (كمجرّد مِثال) ليس سوى وحدة مُسقطة يجب أن ننظر إليها لا كمعطاة فيّاها بل كاحتمال، وبوصفها تستخدم لإيجاد مبدأ للمتنوّع وللاستعمال الفاهميّ الجزئي، ولكي توجّه بذلك هذا الأخير نحو الحالات التي ليست معطاة ولتجعله مترابطًا.

لكن، نرى بذلك فقط أنّ الوحدة السّستامية أو العقليّة للمعارف الفاهميّة المتنوّعة، هي مبدأ منطقيّ، يساعد الفاهمة، حيث لا يمكنها أن تتوصل لوحدها إلى إقامة قواعد، بوساطة مُثُل. ويدفع، في الوقت نفسه، تنوّع قواعدها إلى الائتلاف تحت مبدأ (وحدة سستاميّة)، وبذلك إلى ترابط متّسع قدر الإمكان. أمّا تقرير: – هل قوام المواضيع أم طبيعة الفاهمة التي تعرفها كمواضيع، هو المهيأ فيّاه للوحدة السستامية، وهل يمكننا أن نصادر عليها قبليًّا نوعًا من المصادرة

من دون أن نأخذ بالحسبان مثل هذا الفرض للعقل، وأن نقول بالتّالي، إن كلّ المعارف الممكنة للفاهمة (بما فيها المعارف الأمپيريّة) لها وحدة العقل وتخضع لمبادئ مشتركة يمكن أن تشتقّ منها رغم تنوّعها: – فسيكون مبدأ للعقل مُجاوِزًا، يجعل الوحدة السّستامية ضروريّة لا بطريقة ذاتيّة ومنطقيّة وكمنهج وحسب، بل بطريقة موضوعيّة.

ونشرح ذلك بحالة من حالات استعمال العقل: يوجد بين مختلف ضروب الوحدة وفقًا لأفاهيم الفاهمة، وحدة سببيّة الجوهر التي تسمّى ملكة. وتُظهر الظّاهرات المختلفة لجوهر بعينه، للوهلة الأولى، من التّغاير إلى درجة أنّه يجب أن نبدأ بافتراض عدد من ملكات هذا الجوهر يضاهي تقريبًا ما يظهر فيه من مسبّبات، كما في الذهن البشريّ: الإحساس والوعي والمخيّلة والذّاكرة والفطنة وملكة التّمييز واللّذة والرّغبة إلخ... ويوصي شعار منطقيّ بأن نحصر في البداية قدر الإمكان هذا التنوّع الظّاهر، لاكتشاف الهُويّة الخفيّة بالمقارنة وبالبحث، مثلًا، عما إذا لم تكن المخيّلة مقرونة بالوعي ذاكرةً وفطنةً وتمييزًا، بل ربّما فاهمة وعقلًا. ومِثال ملكة أساسيّة التي لا يثبت المنطق قطّ وجودها، هو، على الأقلّ، احتمال لتصوّر تنوّع الملكات تصوّرًا سستاميًّا؛ ويتطلب المبدأ المنطقيّ للعقل أن نحقّق قدر الإمكان هذه الوحدة. فكلّما كانت ظاهرات هذه الملكة هي هي ظاهرات تلك، كلّما كان من المحتمل أن لا تكون سوى ظواهر لملكة وحيدة بعينها، يمكن أن تسمّى بالمقارنة ملكتها الأساسيّة. وتتبع الطّريقة نفسها بالنّسبة إلى الباقي.

ويجب على الملكات الأساسيّة المقارِنة، أن تقارَن هي بدورها من أجل أن نقرّبها، بعد أن نكتشف توافقها، في ملكة أساسيّة جذرية وحيدة أي مطلقة. لكن هذه الوحدة العقليّة، هي مجرّد وحدة فرضيّة. فنحن لا نزعم أنّ مثل تلك الوحدة يجب أن توجد بالفعل، بل أنّه يجب أن نبحث عنها من أجل مصلحة العقل، أعني من أجل أن نقيم مبادئ معيّنة للقواعد المختلفة التي يمكن للتجربة أن تعطيها، وأنّه يجب بذلك حيث يكون ذلك ممكنًا إدخال الوحدة السّستاميّة إلى المعرفة.

لكنّنا نرى، بالانتباه إلى استعمال الفاهمة المجاوِز، أن مِثال ملكة أساسيّة بعامّة هذا بوصفه مجرّد احتمال ليس معدًّا للاستعمال الشّرطي المتّصل وحسب، بل يدّعي واقعًا موضوعيًا به يصادر على الوحدة السّستامية لمختلف ملكات الجوهر، وعنه ينشأ مبدأ يقينيّ للعقل. إذ من قبل أن نبحث عن توافق الملكات المختلفة، وحتّى بعد أن نكون قد فشلنا في المحاولات من أجل اكتشافه، نفترض مع ذلك أنّه يجب أن يكون هناك توافق من هذا النّوع؛ وليس ذلك بسبب وحدة الجوهر وحسب كما في الحالة المذكورة، بل إن العقل يفترض الوحدة السّستاميّة لمختلف القوى حتّى حيث توجد جواهر كثيرة رغم كونها متجانسة إلى حدّ ما كما في المادّة بعامّة، لأن القوانين الجزئيّة للطّبيعة تندرج تحت قوانين أكثر عموميّة، ولأنّ اقتصاد المبادئ لا يبقى مبدأ اقتصاديًا للعقل وحسب، بل يصير قانونًا جوّانيًّا للطبيعة.

ولا نرى بالفعل، كيف أنّ مبدأ منطقيًّا للوحدة العقليّة للقواعد، يمكن أن يوجد إذا لم نفترض مبدأ مُجاوِزًا بفضله يسلّم قبليًّا بتلك الوحدة السّستاميّة بوصفها ملازمة لل «مواضيع» إيّاها، كوحدة ضروريّة. إذ بأيّ حقّ يمكن للعقل أن يريد في استعماله المنطقيّ أن ينظر إلى تنوّع القوى، التي نتعرّفها من الطّبيعة بوصفها وحدة خفيّة وحسب، وأن يشتقّها من ملكة أساسيّة ما، هذا إن وجدت فيه، لو جاز له أن يعترف بأنّه من الممكن أيضًا أن تكون كلّ الملكات متغايرة وأن لا تكون وحدة اشتقاقها السّستامية مطابقة للطبيعة؟ لأنّه سيتصرّف عندئذ ضد مقصده، إذ يقترح على نفسه، كهدف، مِثالًا مناقضًا كليًا لقوام الطّبيعة، ولا يمكن القول أيضًا، إنّه استمدّ الوحدة بدءًا من قوام الطّبيعة الحادث وفقًا لمبادئ العقل. ذلك أنّ قانون العقل، الذي يريد أن نبحث عنها، هو قانون ضروريّ لأنّه من دونه لا يكون ثمّة من عقل، ومن دون عقل لا استعمال مترابطًا للفاهمة، ومن دون هذا الاستعمال، لا علامة كافية للحقيقة الأمپيريّة؛ وأنّه علينا بالتّالي، بالنّظر إلى هذا الاستعمال، أن نفترض الوحدة السّستامية للطبيعة بوصفها وحدة ذات صدقيّة موضوعيّة

ووحدة ضروريّة.

ونجد هذا الافتراض المجاوِز مختبئًا أيضًا بشكل مدهش في مبادئ الفلاسفة، مع أنّهم لم يكتشفوه دائمًا، أو لم يعترفوا لأنفسهم به. فأنْ لا تستبعد كلُّ تنوّعات الأشياء الفرديّة هويّةَ النّوع، وأن يكون على مختلف الأنواع أن تحسب بمثابة التّعينات المختلفة لعدد قليل من الأجناس، وأن تحسب هذه كمشتقّة من أصناف أرفع أيضا، وأن يجب بالتّالي أن نبحث عن وحدة سستاميّة معيّنة لكل الأفاهيم الأمپيريّة الممكنة من حيث يمكن أن تشتقّ من أفاهيم أرفع وأعمّ، فإن ذلك كلّه قاعدة مدرسيّة أو مبدأ منطقيّ، من دونه لا استعمال للعقل. لأنّه لا يمكننا أن نستدلّ من الكلّيّ على الجزئيّ إلّا بقدر ما نتّخذ، كأساس، الخصائص الكلّيّة للأشياء التي تدخل تحتها الخصائص الجزئيّة.

لكن، أن يوجد مثل هذا الانسجام في الطّبيعة أيضًا، فإنّ ذلك ما يفترضه الفلاسفة في القاعدة المدرسيّة المعروفة: إنّما يجب أن لا نكثر من المقدّمات (المبادئ) أو (من الكائنات346) أكثر مما هو ضروريّ. ويعني ذلك: إن طبيعة الأشياء نفسها تعرض مادّة للوحدة العقليّة، وإنّ التنوّع اللّامتناهي في الظّاهر، يجب أن لا يمنعنا من أن نخمّن وراءه وحدة الخصائص الأساسيّة التي لا يمكن للتنوّع أن يشتقّ منها إلّا بقدر ما هنالك من تعيينات. وعلى الرّغم من أنّ هذه الوحدة هي مجرّد مِثال، فقد بحث عنها في كلّ زمان بقدر من الحماس تقرّر معه لا تشجيع الرّغبة في بلوغها بل بالأحرى في تخفيفها. وإنّه لأمر كثير بالنّسبة إلى الكيميائيين أن يكونوا استطاعوا إحالة كلّ الأملاح إلى نوعين رئيسيين: الحوامض والقلويّات، وهم يحاولون أن لا يروا في هذا الفرق سوى تنويع أو مظاهر مختلفة لمادّة أصليّة واحدة بعينها. وقد جرت محاولة إحالة كلّ أنواع الأتربة بالتدرّج إلى ثلاثة، وأخيرًا إلى اثنين (خامة الصّخور وخامة المعادن) لكن، لم يمكنهم، إذ لم يرضهم ذلك بعد، أن يتخلّوا عن فكرة تخمين جنس واحد خلف هذه الأنواع، بل مبدأ مشترك وحيد للأتربة والأملاح. ولربما يُظنّ أن تلك وسيلة محض اقتصاديّة للعقل، ليوفّر على نفسه العناء قدر الإمكان، ومحاولة فرضيّة تسم – عندما تنجح وبالضّبط بهذه الوحدة – مبدأ التّفسير المفترض بِسِمَة الاحتمال. لكن من السّهل أن نفرّق مثل هذا القصد المغْرِض عن المِثال الذي يفترض كلّ واحد بموجبه أنّ تلك الوحدة العقليّة مطابقة للطبيعة نفسها، وأنّ العقل هنا لا يستعطي، بل على العكس يأمر، على الرّغم من أنّه ليس بوسعه أن يعيّن حدود تلك الوحدة.

لو كان بين الظّاهرات التي تعرض لنا مثل هذا القدر من الاختلاف – لا أقول من حيث الصّورة (لأنّها قد تكون متشابهة بذلك) بل من حيث المحتوى، أعني من حيث تنوّع الجواهر الموجودة، هذا القدر الكبير إلى درجة لا تستطيع معها أثقب فاهمة بشريّة أن تجد بينها، إذ تقارن بعضها ببعض، أدنى شبه (وتلك حالة يمكن بالطبع تفكيرها) – لما كان هناك أيّ مجال لقانون الأجناس، بل لما كان هناك أفهوم عن الجنس أو أفهوم بعامّة، ولما كان هناك بالتّالي فاهمة، لأن لا شغل للفاهمة، إلا مع هذه الأفاهيم. يفترض مبدأ الأجناس المنطقيّ إذن، مبدأ مُجاوِزًا كي يمكنه أن يطبّق على الطّبيعة (التي لا أفهم بها هنا سوى المواضيع المعطاة لنا). وبحسب هذا المبدأ، التّجانس مفترض بالضّرورة في متنوّع تجربة ممكنة (على الرّغم من أنّه لا يمكننا تعيين درجته قبليًّا) وإلّا لن يكون هناك أفاهيم أمپيريّة ولا تجربة ممكنة بالتّالي.

ويضادّ مبدأ الأجناس المنطقيّ، الذي يصادر على الهُويّة، مبدأ آخر هو مبدأ الأنواع الذي به حاجة، رغم اصطفاف الأشياء تحت جنس واحد، إلى تنويعها واختلافها، والذي يملي على الفاهمة بأن تكون متنبهة إلى الأنواع بقدر تنبّهها إلى الأجناس. وهذا المبدأ (مبدأ النباهة أو القدرة على التّمييز) يلطّف كثيرًا من خفّة المبدأ الأوّل (مبدأ الفطنة)، ويظهر العقل هنا مصلحة تنازعيّة مزدوجة: من جهة مصلحة الـماصَدَق (الكلّيّة) بالنّظر إلى الأجناس، ومن جهة أخرى مصلحة المفهوم (التّعيين) بقصد تنويع الأنواع، لأن الفاهمة في الحالة الأولى تفكّر كثيرًا تحت أفاهيمها، في حين أنّها في الحالة الثّانية تفكّر أكثر في كلّ منها. وهذا التّنازع يبرز حتّى في أنماط التّفكير المتنوّعة جدًا عند الطّبيعيين. فبعضهم

(الاعتباريّون منهم بخاصّة)، وهم أعداء التّغاير إن صح القول، يسعون دائمًا إلى رؤية الجنس، في حين أنّ الآخرين (وبخاصّة أصحاب الرّؤوس الأمبيريّة) يشتغلون بلا توقّف على تقسيم الطّبيعة إلى كثرة من التنوّعات نكاد نيأس معها من الحكم على الظّاهرات بموجب مبادئ كلّيّة.

وهذا الطّريقة الأخيرة في التّفكير تتأسّس بالتّأكيد أيضًا على مبدأ منطقيّ قصده التّمام السّستامي لكل المعارف؛ وهو ما أصبو إليه عندما أبدأ بالجنس وأهبط إلى المتنوّع الذي يمكن أن يكون متضمّنًا فيه وأحاول بذلك أنّ أعطي اتساعًا للسستام، شأني في ذلك، شأني في الحالة الأولى حيث كنت أحاول أن أضفي عليه البساطة بالصعود إلى الجنس. ذلك أنّ فلك الأفهوم الذي يدلّ على جنس، شأنّه شأن المكان الذي يمكن أن تشغله مادّة، ليس بوسعه أن يرينا إلى أيّ مدى يمكن أن نذهب في الجنس. فكلّ جنس يتطلّب إذن أنواعًا مختلفة تتطلب بدورها أنواعًا دنيا مختلفة؛ وبما أنّه لا يوجد أي نوع من هذه الأخيرة، ليس له بدوره دائمًا فلك (ماصَدَق كأفهوم عامّ347) فإنّ العقل يريد في كلّ توسعه أن لا يعدّ أيّ نوع فيّاه بمثابة النّوع الأخير. لأنّه لما كان كلّ نوع هو أبدًا أفهوم لا يتضمّن فيّاه إلّا ما هو مشترك مع أشياء مختلفة، فإنّ هذا الأفهوم لا يمكن أن يتعيّن تمامًا، ولا يمكنه من ثمّ أن يكون على صلة بفرد، ويجب بالتّالي أن يتضمّن أبدًا تحته أفاهيم أخرى، أعني أنواعًا دنيا، وقانون التّنويع هذا يمكن أن يعبّر عنه على هذا النّحو: يجب أن لا نُنْقِص تنوّع الكائنات348.

ونرى بسهولة أن هذا القانون المنطقيّ، لن يكون له معنى وتطبيق إن لم يكن مؤسسًا على قانون التّنويع المجاوِز. ولا يتطلب هذا القانون بالطّبع من الأشياء التي يمكن أن تصير مواضيع لنا لاتناهيًا متحقّقا بالنّظر إلى التنوّعات؛ لأن المبدأ المنطقيّ، من حيث يقتصر على زعم لاتعيّن الفلك المنطقيّ بالنّظر إلى القسمة الممكنة، لا يدعو إلى ذلك، إلّا أنّه يفرض مع ذلك على الفاهمة أن تبحث تحت كلّ نوع يمثل لنا عن أنواع دنيا، وتحت كلّ اختلاف عن اختلافات أصغر بعد، لأنّه إن لم يكن هناك أفاهيم، وبالتّالي ومهما ذهبت بعيدًا في القسمة، فإنها لن تعرف قطّ بمجرّد حدس، بل أبدًا ومن جديد بأفاهيم دنيا. وتتطلب معرفة الظّاهرات في تعيّنها الشّامل (غير الممكن إلّا بالفاهمة) تنوّعا متصلًا باستمرار لأفاهيمها، وتقدّما ثابتًا نحو الاختلافات التي تبقي أبدًا، إنّما التي نهملها في أفهوم النّوع ونهملها أكثر أيضًا في أفهوم الجنس.

ولا يمكن لقانون التّنويع هذا أن يُستمدّ من التّجربة، لأنّه لن يكون بوسعها أن تعطينا آفاقًا بمثل ذلك الاتّساع. إذ سرعان ما يتوقّف التّنويع الأمبيريّ في تمييز المتنوّع حين لا يقوده قانون التّنويع المجاوِز الذي، إذ يسبقه كمبدأ للعقل، يدفعه إلى البحث عن ذلك التنوّع وإلى تخمينه أبدًا على الرّغم من أنّه لا يظهر للحواسّ. فمن أجل اكتشاف أن ثمّة أتربة ممتصّة لأنواع مختلفة (كالأتربة الكلسيّة والموريانيّة349)، كان يلزم قاعدة سابقة للعقل، تقترح على الفاهمة مسألة البحث عن الاختلاف، بافتراض أنّ الطّبيعة هي من الغنى بما يسمح بتخمينه. ذلك أنّه لا فاهمة بالنّسبة إلينا إن لم نفترض الفروقات في الطّبيعة، مثلما أنّ الفاهمة لا تكون أيضًا ممكنة إلّا بشرط أن يكون تجانس بين مواضيعها، لأن تنوّع ما يمكن أن يُضمّ تحت أفهوم هو بالضّبط ما يشكّل استعمال هذا الأفهوم وشاغل الفاهمة.

يهيّئ العقل إذن للفاهمة حقلها: 1) بمبدأ تجانس المتنوّع تحت أجناس عليا، 2) بمبدأ تنوّع المتجانس تحت أنواع دنيا. ولكي ينجز الوحدة السّستامية يضيف أيضًا، 3) قانون تعاطف كلّ الأفاهيم، أعني قانونًا يأمر بالانتقال المتّصل من نوع إلى آخر بالزيادة التّدرّجيّة للتنوّع. ويمكن أن نسمّي هذه المبادئ: مبادئ تجانس الصّور وتنوّعها واتّصالها، وينتج الأخير عن التّوحيد الذي نقوم به بين الاثنين الأوّلين عندما، بارتفاعنا إلى أجناس أعلى كما بهبوطنا إلى أنواع أدنى، ننجز التّرابط السّستاميّ في المِثال؛ ذلك أنّ جميع المتنوّعات ستنسب بعضًا إلى بعض عندئذ لأنّها ستشتقّ جميعها من

جنس أسمى وحيد، مرورًا بكلّ درجات التّعين المتّسع.

ويمكن جعل الوحدة السّستاميّة للمبادئ المنطقيّة الثّلاثة محسوسة بالنّسبة إلينا على النّحو الآتي: يمكن عدّ كلّ أفهوم بمثابة نقطة ذات أفق، شأنها شأن النّقطة التي يقف فيها مشاهد، أعني، إنّ مجموعة من الأشياء يمكن أن تتصوّر من هذه النّقطة وأن تُطالَع بالعين. وداخل هذا الأفق، يجب أن يكون بالإمكان أن تعطى مجموعة لامتناهية من النّقاط لكلّ منها بدوره أفقه الأضيق. أعني، أن يتضمّن كلّ نوع أنواعًا دنيا بحسب مبدأ التنوّع، وأن لا يتقوّم الأفق المنطقيّ إلّا من آفاق أصغر (من أنّواع دنيا)، لا من نقاط من دون أي ماصَدَق (من أفراد). لكن، يمكن أن نتصوّر لآفاق مختلفة، أعني لأجناس متعيّنة بما يعادلها من أفاهيم، أفقًا مشتركًا يمكن منه أن نضمّها كلّها كما من نقطة مركزية، فيكون لنا جنس أعلى، إلى أن نصل أخيرًا إلى الجنس الأسمى الذي هو الأفق الكلي والحقيقي والذي يتعيّن من وجهة نظر الأفهوم الأسمى، ويتضمّن فيّاه كلّ تنوّع، كالأجناس والأنواع والأنواع الدّنيا.

إلى وجهة النّظر الأسمى هذه يؤدّي بي مبدأ التّجانس، في حين أنّ مبدأ التنوّع يؤدي بي إلى كلّ وجهات النّظر الدّنيا وإلى أكبر تنوّع لها. لكن بما أنّه على هذا النّحو، لا فراغ في الماصدق الكلي لجميع الأفاهيم الممكنة، وبما أنّه، خارج هذا الماصدق، لا يمكن أن يوجد شيء، فإنّ افتراض هذا الأفق العامّ وانقسامه الشّامل يؤدّي إلى هذا المبدأ: لا صور في الفراغ350، أعني أنّه لا أجناس أصليّة وأوليّة منعزلة ومنفصلة بعضًا عن بعض (بفراغ متوسّط) بل إنّ كلّ الأجناس المتنوّعة ليست سوى اقتسام جنس واحد أعلى وكلّي. وعن هذا المبدأ، النّتيجة اللّامتوسّطة هذه: ثمّة صور في المتّصل351، أعني، إن كلّ اختلافات الأنواع يجاور بعضها بعضًا بالتّبادل، ولا تسمح بأي انتقال بالقفز من نوع إلى آخر، بل فقط مرورًا بكل درجات الاختلاف الدّنيا، التي وحدها تشكل انتقالًا من نوع إلى آخر؛ وبكلمة: لا أنواع ولا أنواع دنيا (في أفهوم العقل) هي أقرب الأنواع بعضًا من بعض، بل ثمّة أبدًا أنواع وسيطة ممكنة، اختلافها عن الأولى والثانية أصغر من اختلاف هاتين فيما بينهما.

يمنعنا القانون الأوّل إذن من أنّ نضيع في غمرة اختلاف متنوّع الأجناس الأصلية، ويوصي بالتّجانس، أمّا الثّاني فعلى العكس، يحدّ من هذا الميل نحو التّجانس ويأمرنا بالتّمييز إلى أنواع دنيا قبل أن نلتفت بأفهومنا الكلّي صوب الأفراد. ويوحّد الثّالث بين الاثنين السّابقين موصيًا بالتّجانس حتّى في أقصى التنوّع بالانتقال التّدرّجي من نوع إلى آخر، ممّا يشير إلى نوع من القربى بين مختلف الفروع من حيث تنبثق بأسرها عن جذع واحد.

لكن قانون الاتصال النّوعي هذا (الصور المنطقيّة352) يفترض قانونًا مُجاوِزا (قانون الاتّصال في الطبيعة353) من دونه لا تفعل تلك الوصيّة سوى أن تضلّل استعمال الفاهمة التي قد تسلك طريقًا معاكسة تمامًا للطبيعة. يجب أن يستند هذا القانون إذن، إلى مبادئ مُجاوِزة محضة، لا إلى مبادئ أمپيريّة. لأنّه في هذه الحالة الأخيرة سوف لن يأتي إلّا متأخرًا عن السّساتيم، في حين أنّه هو أوّل ما يولّد ما هو سستامي في معرفة الطّبيعة. ولا يوجد أيضًا خلف هذه القوانين مقاصد من أيّ نوع لمحضها قوّة التّجريب، بعدّها مجرّد محاولات، على الرّغم من أنّ هذا التّرابط حين يظهر، يقدّم لنا بالفعل سببًا قويّا لكي نحسب الوحدة المفكَّرة فرضًا، بمثابة وحدة مدعَّمة، ولكي يكون لها بالتّالي، في هذا المقصد أيضًا، فائدتها. بل من الواضح أنّها تحكم على اقتصاد الأسباب الأولى وتنوّع المسببات، وعلى تعاطف أعضاء الطّبيعة كنتيجة لذلك، تحكم عليها بوصفها مبادئ عقليّة فيّاها ومطابقة للطبيعة، وتوصي إذن بهذه المبادئ مباشرة وليس كوسائل للمنهج وحسب.

إلّا أننا نرى بسهولة أن اتصال الصّور هذا هو مجرّد مِثال لا يمكن لنا قطّ أن نشير إلى موضوع يناسبه في التّجربة، لا لأنّ الأنواع في الطّبيعة منقسمة حقّا، ولا لأنّها بالتّالي يجب أن تشكل فيّاها كمًّا ينقسم354، ولا لأنّه لو كان التقدّم

التّدريجي في تعاطفها متّصلًا، لوجب أيضًا أن يتضمّن لاتناهيًا حقيقيًا من الأطراف الوسيطة بين نوعين معطيين وهو أمر ممتنع؛ لا لذلك وحسب بل أيضًا لأنّه لا يمكننا أن نقيم بهذا القانون أيّ استعمال أمبيريّ متعيّن، لأنّه لا يدلّنا إلى أيّ علاقة للتعاطف، تصلح للبحث عن تعاقب تنوّعها المتدرّج، مظهرة لنا إلى أي حدّ يمكن أن نصل، ولأنّه يقتصر، على العكس، على إعطائنا إشارة عامّة بأنّه يجب علينا أن نبحث عنه.

فإذا قبلنا الآن ترتيب هذه المبادئ لكي نصفها وفقًا للاستعمال التجريبيّ، فإن مبادئ الوحدة السّستامية يمكن أن تقوم على النّحو الآتي: تنوّع، تعاطف، وحدة؛ إنّما بعدّ كلّ واحدة بمثابة مِثال في أسمى درجات كماله. فالعقل يفترض المعارف الفاهميّة التي تطبّق مباشرة على التّجربة، ويبحث عن وحدتها وفقًا لمِثُل، وتذهب هذه الوحدة إلى أبعد بكثير مما يمكن أن تصل التّجربة. فتعاطف المتنوّع، رغم اختلافه، تحت مبدأ للوحدة لا يخصّ الأشياء وحسب، بل يخصّ أكثر أيضًا خصائص الأشياء وقواها. وعليه عندما يعطى لنا، على سبيل المثَل، مسار الكواكب بوصفه دائريًّا في تجربة (لم تصوّب بعد تمامًا) ونجد فروقات، فسنخمّن أنّ هذه الفروقات تعود إلى ما يمكن أن يحول الدّائرة إلى واحد من تلك المسارات المفترضة بجعلها تمر بفعل قانون ثابت بكل الدّرجات الوسيطة إلى ما لا نهاية، أعني أنّ حركات الكواكب غير الدّائرية، التي تقترب نوعًا من الاقتراب من خصائص الدّائرة، تقع في الإهليلج. وتظهر الشّهب اختلاقًا أكبر أيضًا في أفلاكها لأنّها (بقدر ما تسمح المشاهدة بالحكم على ذلك) لا تتحرّك في دائرة؛ لكنّنا نخمّن لها حركة قطع مكافئ قريب من الإهليلج، فلا يمكن أن تُميّز منه في كلّ ملاحظاتنا عندما يكون القطر الأكبر للإهليلج واسعًا جدًا. وهكذا نصل بتوجيه من تلك المبادئ إلى وحدة الأجناس في شكل هذه الأفلاك ومنها إلى أبعد، إلى وحدة أسباب كلّ قوانين حركتها (التّجاذب)؛ وانطلاقًا من ذلك نوسّع أبحاثنا محاولين أن نفسّر بالمبدأ نفسه كلّ التنوّعات وكلّ الاختراقات الظّاهرة لتلك القواعد. وأخيرًا، نضيف أكثر ممّا يمكن

للتجربة يومًا أن تُثبت، كما عندما نذهب بناء على قواعد التّعاطف إلى حدّ تصوّر مجرى قطعي زائد للشهب فيه تغادر هذه الأجسام كليًا نظامنا الشّمسي، وبذهابها من شمس إلى شمس، توحّد في مجراها أبعد الأجزاء في سستام للعالم من دون حدود بالنّسبة إلينا، وتربطه قوّة محرّكة واحدة بعينها.

وما يثير الاهتمام في هذه المبادئ، وما وحده أيضًا يشغلنا هو أنّها تبدو مُجاوزِة، وأنّها – على الرّغم من كونها لا تتضمّن سوى مجرّد مُثُل لإنجاز الاستعمال الأمپيريّ للعقل لا يتبعها هذا الاستعمال إلّا بخط مماسّ إن صح القول، أعني بطريقة محض تقريبيّة من دون أن يبلغها يومًا – مبادئ تأليفيّة قبليّة، ذات صدقيّة موضوعيّة، إنّما غير متعيّنة، وأنّها تستعمل كقاعدة لإمكان التّجربة، بل استعملت حقًّا بنجاح كمبادئ كشفية في أعمال التّجربة من دون أن يكون بالإمكان إقامة تسويغ مُجاوِز لها؛ لأنّ ذلك يمتنع أبدًا بالنّظر إلى المِثُل كما بيّنا ذلك أعلاه.

ولقد ميّزنا في التّحليلات المجاوِزة مبادئ الفاهمة إلى مبادئ ديناميّة بوصفها مجرّد مبادئ تنظيميّة للحدس، ومبادئ رياضية إنشائيّة بالنّسبة إلى الحدس أيضًا. لكن على الرّغم من هذا التّمييز، فإن المبادئ الدّينامية المذكورة هي إنشائيّة كليًا بالنّظر إلى التّجربة لأنّها تجعل الأفاهيم، التي من دونها لا تجربة قط، ممكنة قبليًا. أمّا مبادئ العقل المحض، فعلى العكس، لا يمكنها أن تكون إنشائيّة قطّ حتّى بالنّظر إلى الأفاهيم الأمپيريّة لأنّه لا يمكن أن تعطيها الحساسية أي شيمة متناسبة معها، ولا يمكن أن يكون لها إذن أيّ موضوع عيانًا. لكنْ، إن رفضتُ أن أستعملها أمپيريًّا كمبادئ إنشائيّة، فكيف يمكنني أن أريد مع ذلك أنّ أؤمن لها استعمالًا تنظيميًّا ذا صدقيّة موضوعيّة، وأيّة دلالة يمكن أن يكون لهذا الاستعمال؟

تشكل الفاهمة موضوعًا للعقل تمامًا مثلما تشكل الحساسية موضوعًا للفاهمة؛ ومهمة للعقل هي تشكيل وحدة كلّ

أفعال الفاهمة الأمپيريّة الممكنة سستاميًّا على غرار ما تقرن الفاهمة بأفاهيم متنوّع الظّاهرات، وتخضعه لقوانين أمپيريّة. لكن، كما أنّ الأفعال الفاهميّة من دون شيْمات الحساسية تكون لامتعيّنة، كذلك إنّ الوحدة العقليّة بالنّظر إلى الشّروط التي بموجبها يجب على الفاهمة أن تربط أفاهيمها سستاميًّا، وبالنّظر إلى الدّرجة التي يجب عليها أن تفعل ذلك، هي أيضًا لامتعيّنة فيّاها. لكن، على الرّغم من أنّه لا يمكن أن نجد في الحدس أيّ شيْمة للوحدة السّستامية الشّاملة لكل الأفاهيم الفاهميّة، فإن هناك شبه شيْمة من هذا النوع يمكن أن تُعطى هي مِثال أقصى انقسام وأقصى توحيد للمعارف الفاهميّة في مبدأ واحد. ذلك أنّ الأكبر والكامل بالمطلق، يمكن أن يفكّر متعينًا، لأن كلّ الشّروط الحصريّة التي تعطي تنوّعًا لا متعينًا تنحّى جانبًا. فمِثال العقل هو، إذًا، شبه شيمة للحساسية إنّما مع هذا الفارق، إن تطبيق الأفاهيم الفاهميّة على شيم العقل ليس معرفة للموضوع نفسه (شأن تطبيق المقولات على شيْماتها الحسّية) بل فقط قاعدة أو مبدأ للوحدة السّستامية لكلّ استعمال فاهميّ. لكن، بما أن كلّ مبدأ يؤمّن للفاهمة، قبليًّا، الوحدة الشّاملة لاستعمالها، ينطبق أيضًا وإن بطريقة غير مباشرة فقط، على موضوع التّجربة، فإن لمبادئ العقل المحض واقعًا موضوعيًّا حتّى بالنّظر إلى موضوع التّجربة، لكن لا من أجل أن تعيّن فيه شيئًا ما، بل فقط من أجل أن تشير إلى الطّريقة التي بها يمكن أن نضع استعمال الفاهمة الأمپيريّ والتجربيّ المتعيّن في توافق شامل مع نفسه بربطه قدر الإمكان بمبدأ الوحدة الشّاملة وباشتقاقه منها.

وأسمّي كلّ المبادئ الذاتيّة، التي ليست صادرة عن قوام «الموضوع»، بل عن مصلحة العقل بالنّظر إلى كمال ممكن في معرفة هذا «الموضوع»، شعارات العقل. هناك إذًا شعارات للعقل الاعتباري تستند فقط إلى مصلحته الاعتباريّة وحسب، على الرّغم من أنّها قد تبدو بمثابة مبادئ موضوعيّة.

وإذا ما نظرنا إلى المبادئ محض التّنظيميّة، بوصفها مبادئ انشائيّة، فقد تدخل في تنازع كمبادئ موضوعيّة؛ لكن إذا ما حسبناها بمثابة شعارات فقط، فلن يكون هناك أيّ تنازع حقيقيّ، بل فقط مصلحة مختلفة للعقل تسبّب خلافًا في طريقة التّفكير؛ إذ ليس للعقل سوى مصلحة وحيدة، وتنازع شعاراته ليس سوى اختلاف وحدّ متبادل في المناهج الآيلة إلى تلبيّة هذه المصلحة.

وعلى هذا النّحو، قد تغلب مصلحة التنوّع (وفقًا لمبدأ التّنويع) عند هذا المتعقّل، في حين تغلب مصلحة الوحدة (وفقًا لمبدأ التجميع) عند ذاك. ويعتقد كلّ واحد منهما أنّه يستمدّ حكمه من الرّؤية التي له عن «الموضوع»، في حين أنّه يقيمه فقط على تفاوت التّعلق بمبدأ من هذين المبدأين اللّذين لا يستند أيّ منهما إلى أسس موضوعيّة بل فقط إلى مصلحة العقل، واللذين يستحقّان بالتّالي أن يسميّا بالأحرى شعارين لا مبدأين. وعندما أرى أناسًا ثاقبيّ النّظر – يتنازعون فيما بينهم حول ميزة البشر والحيوانات والنباتات، بل وحتّى الأجسام المعدنيّة، فيسلّم بعضهم مثلًا بسمات قوميّة خاصّة، قائمة على الأصل، أو حتّى بفروقات حاسمة موروثة عائليًا أو عرقيًا... إلخ. في حين يرى آخرون أبدًا أنّ الطّبيعة في هذا المجال، وأينما كان، قد اتّخذت التّدابير نفسها، وأن كلّ فرق لا يستند إلّا إلى أعراض برّانية – فإنّه ليس عليّ عندها سوى أن أنظر إلى قوام الموضوع لأفهم على الفور أنّه مخفيّ بشكل عميق عن هؤلاء وأولئك إلى حدّ لا يمكنهم معه أن يتكلّموا عليه بفهم لطبيعة «الموضوع». ولا يوجد هنا سوى مصلحة العقل المزدوجة الذي يتبنّى جانبًا منها هذا الفريق ويتأثّر به، في حين يتبنّى الجانب الآخر الفريق الآخر. ولا يوجد، بالتّالي، سوى اختلاف الشّعارات حول تنوّع الطّبيعة أو وحدتها، وهي شعارات يمكن أن توحّد تمامًا لكن لا تسبِّب، حين نعدّها نظرات موضوعيّة، تنازعًا وحسب، بل تشكّل أيضًا عوائق تؤخّر الحقيقة بل حتّى العثور على وسيلة للتّسوية بين المصالح المتنازعة ولإرضاء العقل حول هذه النّقطة.

والأمر نفسه يحصل مع زعم (أو دحض) ذلك القانون الشّهير عن سلّم المخلوقات المتّصل الذي وضعه ليبنتس في التّداول والذي دافع عنه بونيه بامتياز؛ وهو لا يفعل سوى أن ينصاع لمبدأ التّعاطف المستند إلى مصلحة العقل، لأنّه لا يمكننا أن نستمدّه بوصفه زعمًا موضوعيًا من ملاحظة تدابير الطّبيعة والنفاذ إليها. فدرجات هذا السّلم، بقدر ما يمكن للتجربة أن تظهرها لنا، هي متباعدة جدًا بعضًا عن بعض، وفروقاتنا الصّغيرة المزعومة هي عادة، في الطّبيعة نفسها، فجوات واسعة إلى حدّ أنّه، في ما يخصّ مقاصد الطّبيعة، لا يمكن أن نتوقّع شيئًا بمثل هذه المشاهدات (وبخاصّة أنّه يجب أن يكون دائمًا من السّهل أن نجد في تنوّع كبير للأشياء أشباهًا وقرابات معيّنة). وعلى العكس، فإنّ المنهج – الذي يقوم في البحث عن نظام في الطّبيعة وفق هذا المبدأ والشّعار الذي نريد أن ننظر به إلى هذا النّظام بوصفه مؤسّسًا في طبيعة بعامّة، من دون أن يعيّن مع ذلك أين وإلى أيّ مدى يطاول، – هو بالتّأكيد مبدأ تنظيميّ للعقل ممتاز ومشروع، وهو بوصفه كذلك، يذهب بالطّبع أبعد بكثير مما يمكن للتجربة أو للمشاهدة أن تطابقه، إلّا أنّه ومن دون أن يعيّن شيئًا، يرسم لهما مع ذلك طريق الوحدة السّستامية.

في المقصد النّهائي لجدليّات العقل البشريّ الطّبيعية

لا يمكن لمثُل العقل المحض قطّ أنْ تكون هي فيّاها جدليّة، بل إنّ سوء استعمالها وحده هو ما يوجب أنْ يتولّد عنها تراءٍ خادع لنا، لأنّها معطاة لنا بطبيعة العقل، ويستحيل أن تنطوي هذه المحكمة العليا لكل حقوق اعتبارنا ودعاويه، على أضاليل وتعميمات أصليّة. من المرجّح، إذًا، أنّه يجب أن يكون لها مَقصد حسن وموافق للغاية من بنية عقلنا الطّبيعيّة. لكنّ زمرة المماحكين تصرخ كعادتها: يا للخُلْف والتّناقض، وتسيءُ إلى النّظام الذي ليس بوسعها أنْ ترى إلى خطّته الجوّانية، إنّما الذي يجب أنْ تدين، لحسن تأثيره، ببقائها وبتلك الثّقافة التي تضعها في وضعٍ يمكّنها من أنْ تلومه وتحاكمه.

لا يمكن أن نستعمل بثقة أفهومًا قبليّا من دون أنْ نكون قد قمنا بتسويغه المجاوِز. ولا تسمح مُثُل العقل، بالطبع، بأيّ تسويغ كالذي للمقولات؛ لكنْ، إنْ كان يجب أنْ يكون لها على الأقلّ صدقيّة موضوعيّة ما وإن غير متعيّنة، وأن لا تكون مجرّد أيْسات فكرية فارغة355، يجب أنْ يكون لها تسويغ ممكن حتّى وإن كان يبتعد كثيرًا عن التّسويغ الذي قمنا به مع المقولات. وذاك ما سينجز مهمّة العقل المحض النّقدية، وما نريد أن نشرع به الآن.

ثمّة فرق كبير بين أنْ يُعطى شيء ما لعقلي بوصفه موضوعًا بإطلاق وبين أن يعطى كموضوع في المِثال. في الحالة الأولى، تسعى أفاهيمي إلى تعيين الموضوع، وفي الحالة الثّانية لا يوجد في الحقيقية سوى شيْمة لا يعطى لها أيّ موضوع لا مباشرة ولا حتّى شرطيًا، بل لا تصلح إلّا لكي نتصوّر بها مواضيع أخرى في وحدتها السّستامية، بالصلة مع هذا المِثال، وبالتّالي بشكل غير مباشر. فإن قلتُ، إنّ أفهوم عقل أسمى هو مجرّد مِثال، فإنّ هذا يعني أنّ واقعه الموضوعيّ ليس عليه أن يتقوّم من أنّه على صلة مباشرة بموضوع (لأنّه بهذا المعنى لن يكون بوسعنا أن نسوّغ صدقيّته الموضوعيّة) بل سيكون مجرّد شيْمة عن أفهوم شيء بعامّة منتظم وفقًا لشروط أكبر وحدة عقليّة، ومستخدم فقط للحفاظ على أكبر وحدة سستامية في الاستعمال الأمپيريّ لعقلنا، بجعلنا نشتَقّ نوعًا ما موضوع التّجربة من الموضوع المتخيّل لهذا المِثال، كما لو كان مبدأه أو علّته. وسيقال عندئذ، وعلى سبيل المثل، يجب أن يُنظر إلى أشياء العالم كما لو أنّها تدين بوجودها لعقل أسمى. وعلى هذا النّحو، يكون المِثال، أصلًا، مجرّد أفهوم كشْفي لا تَبْياني، يُظهر لا كيف يتقوّم الموضوع، بل كيف يجب علينا أنْ نبحث بتوجيه منه عن قوام مواضيع التّجربة بعامّة، واقترانها. والحال، إنّه لو كان بإمكاننا أنْ نُبيِّن – على الرّغم من أنّ لا صلة للمُثُل المجاوِزة الثّلاثة (السّيْكولوجيّة والكوسْمُلُجيّة واللّاهوتيّة) بأيّ

موضوع يتناسب معها ولا بتعيُّنه – أنّ كلّ قواعد الاستعمال الأمپيريّ للعقل تظلّ، مع ذلك وبافتراض مثل هذا الموضوع في المِثال، تؤدي إلى الوحدة السّستامية، وتوسّع المعرفة التجريبيّة أبدًا من دون أنْ تضادّها مرّة؛ لو كان بإمكاننا ذلك، لكان توسّل العقل وفقًا لمِثْل هذه المِثُل شعارًا ضروريًا له. وذاك هو التّسويغ المجاوِز لكل مُثُل العقل الاعتباريّ لا بوصفها مبادئ إنشائيّة تصلح لتوسيع معرفتنا كي تطال مواضيع أكثر مما يمكن للتجربة أن تعطي، بل كمبادئ تنظيمية للوحدة السّستامية لمتنوّع المعرفة الأمپيريّة بعامّة التي ستكون بذلك مدعّمة ومصوّبة في حدودها الخاصّة، بشكل أفضل ممّا لو كان ذلك بمجرّد استعمال المبادئ الفاهميّة من دون مِثْل تلك المِثُل.

وأودّ أن أجعل ذلك أكثر وضوحًا: فلو شئنا اتخاذ المِثُل المذكورة بمثابة مبادئ لكان علينا أن نُقرِن أوّلًا (في السّيْكولوجيا) بالخيط الهادي للتجربة الباطنة، جميع الظّاهرات وجميع الأفعال وكلّ تلقي ذهننا كما لو أنّه جوهر بسيط يوجد بشكل دائم (على الأقلّ في الحياة) وبهوية شخصية، في حين تتبدّل باستمرار أحواله التي لا تشكّل أحوال الجسم جزءًا منها إلّا كشروط خارجيّة. ولكان علينا ثانيًا (في الكوسْمُلُجيا) أن نتابع شروط الظّاهرات الطّبيعيّة الباطنة والخارجيّة في بحث يجب أنْ لا يتوقّف قطّ، كما لو أنّه لا متناهٍ فيّاه ومن دون طرف أوّل وأسمى، من دون أن ننكر بسبب ذلك أنّه، خارج كلّ الظّاهرات، توجد مبادئ أولى لها إنّما معقولة وحسب، لكن أيضًا من دون أن نسمح بإدخالها في ترابط التّفسيرات الطّبيعيّة لأنّنا لا نعرفها البتّة. ولكان علينا ثالثًا وأخيرًا (وبالنّظر إلى الإلهيّات) أن ننظر إلى كلّ ما يمكن أن ينتمي إلى ترابط التّجربة الممكنة كما لو أن التّجربة تشكّل وحدة مطلقة إنّما تابعة كليًّا ومشروطة أبدًا في حدود العالم الحسّي، إنّما وفي الوقت عينه كما لو أنّ لمجمل كلّ الظّاهرات (العالم الحسّي نفسه) خارج فلكه، مبدأ أسمى وحيدًا وكافيًا بإطلاق. أعني، عقلًا أصليًا ومُبدِعًا، قائمًا بذاته، وإليه نرجع لتنظيم كلّ استعمال أمپيريّ لعقلنا، في أقصى اتّساعه، كما لو أنّ الأشياء نفسها قد صدرت عن تلك الصّورة الأصل لكل عقل. مما يعني: أنّه علينا لا اشتقاق الظّاهرات الباطنة للنفس من جوهر مفكّر بسيط، بل اشتقاقها بعضًا من بعض وفقًا لمِثال جوهر بسيط، ولا اشتقاق نظام العالم ووحدته السّستامية من عقلٍ أسمى بل استمداد القاعدة – التي على العقل أنْ يتوسّلها من أجل أن يكون راضيًا أكثر رضى في ربط الأسباب والمسبَّبات في العالم – من مِثال أسمى العلل حكمةً.

لكن، لا شيء يمنعنا من التّسليم بهذه المِثُل أيضًا كموضوعيّة وأقْنوميّة، باستثناء المِثال الكوسْمُلُجي الذي يصطدم فيه العقل بنقيضة عندما يريد أن يحقّقه (النفسيّ واللّاهوتيّ لا تضمّنان أيّ نقيضة من هذا النّوع). وذلك لأنّ ليس في هذين أيّ تناقض: إذ كيف يمكن لواحد أن يُنكر علينا واقعيّتهما الموضوعيّة حيث لا يعلم عن إمكانهما كي ينكرهما أكثر ممّا نعلم نحن كي نُثبتهما. وعلى أيّ حالّ، لا يكفي من أجل التّسليم بشيء ما أن لا نجد فيه أيّ عائق موجب، ولا يُسمح لنا، بالاستناد فقط إلى ذمّة العقل الاعتباري الذي يرحّب بإنجاز مهمّته، أن نُدخل أيْسات فكرية بحسبانها مواضيع متحقِّقة ومتعيِّنة تتخطى كلّ أفاهيمنا وإن كانت لا تناقض أيًا منها. يجب إذًا أنْ لا نسلّم بها فيّاها، بل أن نقتصر على أن ننسب إليها واقعيّة فقط بوصفها شيمة لمبدأ تنظيميّ للوحدة السّستامية لكلّ معرفة طبيعيّة، وعلينا بالتّالي أنْ لا نحسبها بمثابة مبدأ إلّا بالمماثلة مع الأشياء المتحقّقة وليس بوصفها أشياء متحقّقة فيّاها. ونستبعد من موضوع المِثال الشّروط الذي يحدّ أفهومنا الفاهميّ، إنّما الذي يسمح وحده بأن يكون لدينا عن شيء ما أفهومًا متعيّنًا. ونفكّر عندها شيئًا ما، ليس لدينا عنه أيّ أفهوم يخصّ ما هو فيّاه، إنّما شيء نفكّر، مع ذلك، علاقته بمجمل الظّاهرات بالمماثلة مع العلاقة التي للظّاهرات فيما بينها.

وعليه، إنّنا عندما نسلّم بمثل هذه الجواهر المثاليّة، فإنّنا لا نمدّ، أصلًا، معرفتنا إلى أبعد من مواضيع التّجربة الممكنة، بل فقط إلى وحدتها الأمپيريّة بوساطة الوحدة السّستامية التي تعطينا شيْمتها المِثال الذي يصدق بالتّالي، لا كمبدأ إنشائي، بل كمبدأ تنظيمي وحسب. إذ لو وضعنا شيئًا يتناسب مع المِثال، شيئًا ما أو جوهرًا متحقّقًا، فإنّ ذلك لن

يعني أنّنا نريد توسيع معرفتنا بالأشياء بأفاهيم مُتجاوِزة، لأنّ هذا الجوهر سيحسب بمثابة مبدأ في المِثال فقط وليس فيّاه، وبالتّالي من أجل التّعبير فقط عن الوحدة السّستامية، التي يجب أن تصلح لنا كمبدأ موجّه للاستعمال الأمپيريّ للعقل، من دون أن نقرّر أمرًا إضافيًّا حول مبدأ هذه الوحدة أو الخاصّية الجوّانيّة لمِثْل هذا الجوهر الذي تستند إليه بوصفه علّة.

فالأفهوم المجاوِز الوحيد المتعيّن، والذي يُعطينا إيّاه العقل محض الاعتباري عن الله هو، بالمعنى الأدقّ، أفهوم تأليهي. أعني، إنّ العقل لا يعطى قطّ صدقيّة موضوعيّة لمثل هذا الأفهوم، بل يقدّم مجرّد مِثال شيء ما عليه يُؤسِّس كلّ واقع أمپيريّ وحدتَه السّامية والضروريّة. وحين نشرع في تصوّره، من دون تحوّط، كموضوع مفردٍ، وحين نفضّل أن لا نكتفي بمجرّد مِثال عن المبدأ التّنظيمي للعقل، وأنْ لا نرمي جانبًا إنجاز كلّ شروط التّفكير بوصفه إنجازًا يتخطّى الفاهمة البشريّة، حينها لا يمكن أن نفكّره إلّا بالمماثلة مع جوهر متحقّق يكون، وفقًا لقوانين عقليّة، علّة لكلّ الأشياء؛ الأمر الذي لا يمكن أنْ يتوافق، على أيّ حال مع مقصد الوحدة السّستامية الكاملة في معرفتنا التي لا يضع العقلّ لها على الأقلّ تخومًا.

وعليه ، فقد يحصل، إذْ أفترض جوهرًا إلهيًا، أنْ لا يكون لديّ حقًّا أيُّ أفهوم عن الإمكان الجوّاني لكماله الأسمى، ولا عن ضرورة وجوده، إلّا أنّه يمكنني مع ذلك أنّ ألبّي جميع الأسئلة بخصوص الحادث وأن أرضى العقل أكمل رضى لا بالنّظر إلى ذلك الافتراض نفسه، بل بالنّظر إلى أكبر وحدة يمكن أنْ يَسعى إليها في استعماله الأمپيريّ؛ مما يُثبت أنّ مصلحته الاعتباريّة، لا رِئْيانه، هي التي تخوّله أنْ ينطلق من نقطة تعلو إلى هذا الحدّ عن فلكه كي ينظر منها إلى مواضيعه في كلٍّ كامل.

لكن، يظهر هنا، في افتراض واحد بعينه، فرقٌ في طريقة التّفكير طفيف جدًا، إنّما ذو أهمّيّة كبرى في الفلسفة المجاوِزة: يمكن أن يكون لديّ سبب كافٍ لافتراض شيء ما نسبيًا356 من دون أن أكون مع ذلك مخوّلًا افتراضه بالمطلق357. وهذا التفريق يُصيب عندما يدور الأمر فقط على المبدأ التّنظيمي الذي نعرف ضرورته فيّاها بالطّبع، إلّا أنّنا لا نعرف مصدر هذه الضّرورة، فنفترض في هذا الصّدد مبدأ أسمى فقط من أجل أن نفكّر، بطريقة أكثر تعينًا بعد، كلّيّة المبدأ عندما أفكِّر، مثلًا، جوهرًا يتناسب مع مجرّد مِثال مُجاوِز حقًّا، بوصفه موجودًا. ذلك أنّه لا يمكنني أنْ أسلم قطّ بوجود هذا الشّيء فيّاه، لأن أيّ أفهوم من الأفاهيم التي يمكن أن أفكّر بها موضوعًا ما، بتعيّن، لا يكفي لذلك، ولأن شروط الصدقيّة الموضوعيّة لأفاهيمي يستبعدها المِثال نفسه. وليس لأفاهيم الواقع والجوهر والسّببيّة، ولا حتّى لأفاهيم الضّرورة في الوجود، على الإطلاق، أيّ دلالة، يمكن أن تُعيِّن موضوعًا ما خارج الاستعمال الذي فيه تجعل المعرفةُ الأمپيريّة الموضوعَ ممكنًا. يمكنها إذنْ، أن تُستخدم حقًّا لتفسير إمكان الأشياء في العالم الحسّي، إنّما ليس لتفسير إمكان كلّ العالم نفسه؛ لأن هذا المبدأ التّفسيري يجب أن يكون خارج العالم، فلا يمكنه بالتّالي أن يكون موضوع تجربة ممكنة، إلّا أنّه يمكنني أن أسلِّم بمثل هذا الجوهر غير المفهوم موضوعًا لمجرّد مِثال، بالنّسبة إلى العالم الحسّي، إنّما لا فيّاه، إذ لو كان مِثال (الوحدة السّستامية التامّة، التي سأتكلّم عليها، حالًا، بتعيين أكبر) يصلح كأساس لأكبر استعمال أمپيريّ ممكن لعقلي، وكان لا يمكن لهذا المِثال أن يمثُل فيّاه بشكل مطابق في التّجربة على الرّغم من أنّه لازم لزومًا لا غنى عنه لتقريب الوحدة الأمپيريّة من أعلى درجة ممكنة، فإنني لا أكون عندئذ مخولًا وحسب، بل سأكون مرغمًا على أن أوَقْعِن هذا المِثال، أعني على أن أطرح له موضوعًا متحقّقًا إنّما فقط كشيء ما بعامّة لا أعرفه فيّاه البتّة، وعلى أن أعطيه، بوصفه مبدأ للوحدة السّستامية ولها فقط، تلك الخصائص المماثلة للأفاهيم الفاهمّية في الاستعمال الأمپيريّ. فأنا أفكر إذنْ بالمماثلة مع الوقائع في العالم، مع الجواهر والسّببيّة والضّرورة، جوهرًا يملك كلّ ذلك في الكمال الأسمى؛ وبما أن هذا المِثال لا يستند إلّا إلى العقل، فإنّه سيمكنني أن أفكر هذا الجوهر بمثابة عقل قائم بذاته، علّة لكلّ العالم عبر مُثُل أعظم تناغم وأكبر وحدة ممكنة. فأنا ألغي كلّ الشّروط التي تحدّ المِثال من أجل أنْ أجعل، في ظلّ مثل هذا

المبدأ الأصلي وحسب، الوحدة السّستامية للمتنوّع في العالم ممكنة، وأجعل بهذه الوحدة أكبر استعمال أمپيريّ ممكن للعقل بالنّظر إلى كلّ الاقترانات، كما لو أنّها كانت تدابير لعقل أسمى ليس عقلنا سوى نسخة باهتة عنه. وبذلك أصْطنع مِثالًا عن هذا الجوهر الأسمى بمجرّد أفاهيم لا تطبيق لها أصلًا إلّا في العالم الحسّي. لكن، بما أنّي لم ألجأ إلى ذلك الافتراض المجاوِز إلّا بصدد الاستعمال النّسبي، أعني من أجل أن يُعطيني أسًا لأكبر وحدة ممكنة للتجربة، فإنّه يمكنني أن أفكّر حقًا، بخصائص تنتمي إلى العالم الحسّي وحسب، جوهرا ميّزتُه من العالم. ذلك أنّي لا أزعم قطّ، وليس لي الحق بأن أزعم معرفة موضوع مثالي هذا لجهة ما يمكن أن يكون عليه فيّاه، لأنّه ليس لدي أيّ أفاهيم لذلك؛ بل إنّ أفاهيم الواقع والجوهر والسّببيّة، وحتّى أفهوم الضّرورة في الوجود، تفقد كلّ دلالة ولا تعود سوى عناوين فارغة لأفاهيم من دون أيّ مضمون عندما أجازف بالخروج بها خارج حقل الحواسّ. ولا أكوّن لنفسي سوى مِثال عن علاقة جوهر، مجهول فيّاه منّي تمامًا، بأكبر وحدة سستامية للعالم كلّه، فقط من أجل أن أجعل منه شيْمة للمبدأ التّنظيمي لأكبر استعمال أمپيريّ ممكن لعقلي.

ولو ألقينا الآن نظرنا على الموضوع المجاوِز لمثالنا، لرأينا أنّه لا يمكننا أن نفترض تحقّقه فيّاه وفقًا لأفاهيم عن الواقع والجوهر والسّببيّة... إلخ. لأنّه ليس لهذه الأفاهيم أدنى تطبيق على ما هو متميّز كليًا من العالم الحسّي. فافتراض العقل إذًا لجوهر أسمى بوصفه العلّة الأعلى، هو مجرّد افتراض نسبي، أعني إنّه مُفكّر بصدد الوحدة السّستامية للعالم الحسّي، وأنّه مجرّد شيء ما في المِثال، وليس لدينا عنه أيّ أفهوم حول ما هو فيّاه. وبذلك يتّضح أيضًا لماذا بنا حاجة إلى مِثال جوهر أصل ضروريّ فيّاه بالنّسبة إلى ما هو معطى في الحواسّ كموجود؛ لكن، لماذا لا يمكن أنْ يكون لدينا ذات مرة أدنى أفهوم عنه وعن ضرورته المطلقة.

ويمكننا الآن أنْ نوضّحَ للعيان محصّلة كلّ الجدليّات المجاوِزة، وأن نُعيّن بالضّبط المقصد النّهائي لمُثُل العقل المحض التي لا تصير جدليّة إلّا من جرّاء سوء فهم أو غفلة. فالعقل المحض لا يهتمّ، في الواقع، إلّا بنفسه ولا يمكن أنْ يكون له شاغل آخر، لأنّ ما يعطى له ليس المواضيع من أجل وحدة الأفهوم التجريبيّ، بل معارف الفاهمة من أجل وحدة الأفهوم العقلي، أعني من أجل التّرابط في مبدأ. والوحدة العقليّة هي وحدة السّستام، ولا تفيد هذه الوحدة السّستامية العقل موضوعيًا كمبدأ لِطَوْل المواضيع، بل ذاتيًا كشعار لِطَوْل كلّ معرفة أمپيريّة ممكنة عن المواضيع؛ إلّا أن التّرابط السّستامي الذي يمكن أنْ يعطيه العقل لاستعمال الفاهمة الأمپيريّ، لا يُسهم بتوسيعه وحسب، بل يضمن أيضًا في الوقت عينه صحّته. ومبدأ مثل هذه الوحدة السّستامية هو أيضًا موضوعيّ، إنّما على نحو غير متعيَّن (مبدأ مبهم358) لا كمبدأ إنشائيّ يصلح لتعيين شيء بخصوص موضوعه المباشر، بل كمبدأ تنظيميّ وحسب، وكشعار يصلح للإسهام في الاستعمال الأمپيريّ للعقل ولتدعيمه إلى ما لا نهاية (بلا تعيُّن) بفتحه طرقًا جديدة لا تعرفها الفاهمة من دون أن يكون ذات مرة مضادًا في أدنى شيء لقوانين الاستعمال الأمپيريّ.

لكنّ العقل لا يمكنه أنْ يفكّر هذه الوحدة السّستامية من دون أنْ يعطي في الوقت عينه لمثاله موضوعًا لا يمكن أنْ يُعطى مع ذلك في أيّ تجربة، لأنّ التّجربة لا تتضمّن البتّة مثلًا على الوحدة السّستامية الكاملة. والحال، إنّ هذا الجوهر العقليّ (الأيس الفكري المستدلّ عليه359) ليس في الحقيقة سوى مجرّد مِثال ولا يسلّم به إذن كشيء متحقّق إطلاقًا وفيّاه، بل إننا لا نتّخذه بمثابة مبدأ إلّا احتماليًا (لأنّه لا يمكن أن نبلغه بأيّ أفهوم من الأفاهيم الفاهميّة) من أجل أنْ ننظر إلى كلّ اقتران لأشياء العالم الحسّي كما لو أنّ لهذه الأشياء مبدأها في ذلك الجوهر العقليّ، إنّما فقط بقصد أن تؤسس عليه الوحدة السّستامية التي لا غنى للعقل عنها والتي يمكن أن تكون من كلّ النّواحي ملائمة للمعرفة الفاهميّة الأمپيريّة من دون أن تضادها ذات مرة مع ذلك.

ونسيء فهم دلالة هذا المِثال عندما نحسبه بمثابة زعْم، أو أيضًا بمثابة مجرّد افتراض لشيء متحقّق نريد أنْ ننسب إليه مبدأ إنشاء العالم سستاميًّا. وإننا نترك بالأحرى بلا حسم البتّة، مسألة ما هو قوام هذا المبدأ فيّاه الذي يفلت من أفاهميّنا، ونطرح فقط المِثال بوصفه وجهة النّظر التي منها وحدها يمكن إقامة هذه الوحدة الجوهريّة إلى هذه الدّرجة بالنّسبة إلى العقل، والنافعة إلى هذا الحدّ بالنّسبة إلى الفاهمة. وبكلمة واحدة: إنّ هذا الشّيء المجاوِز هو مجرّد شيْمة لذلك المبدأ التّنظيمي الذي به يقيم العقل، بقدر ما هو فيه، الوحدة السّستامية لكل تجربة.

و» الموضوع» الأوّل لمثل هذا المِثال هو أنا نفسي بوصفي مجرّد طبيعة مفكّرة (نفس). فإنْ شئت أنْ أبحث عن الخصائص التي بها يوجد جوهر مفكَّر فيّاه، فإنّه يجب أن أسأل التّجربة، بل إنّه لا يمكنني أنْ أطبّق أيّ مقولة من المقولات على هذا الموضوع إلّا بقدر ما تكون شيمتها معطاة في الحدس الحسّي. لكن بذلك لا أصل قطّ إلى وحدة سِسْتامية لكلّ ظاهرات الحس الباطن. إذًا، بدلًا من أنْ يتّخذ العقل الأفهوم التجريبيّ (لما هي عليه النّفس حقًّا) الذي لا يمكن أن يبتعد بنا، يتّخذ أفهوم الوحدة الأمپيريّة لكلّ تفكير، وإذ يتصوّرها بمثابة وحدة لا مشروطة وأصليّة، يجعل منه أفهومًا عقليًا (مِثالًا) عن جوهر بسيط ثابت فيّاه (هو هو شخصيًا) وفي اشتراك مع أشياء أخرى متحقّقة خارجًا عنه؛ وبكلمة: أفهومًا عن عقل بسيط قائم مستقلّ. لكنّ ما هو أمام ناظريّ العقل هنا ليس سوى مبادئ الوحدة السّستامية لتفسير ظاهرات النّفس، عنيتُ: المبادئ التي تجعلنا ننظر إلى كلّ التّعيّنات بوصفها قائمة في ذات وحيد، وإلى كلّ الملكات، قدْر ما هو ممكن، بوصفها مشتقة من ملكة أساسيّة وحيدة، وإلى كلّ تبدل بوصفه منتميًا إلى أحوال جوهر واحد بعينه ودائم، وتجعلنا نتصوّر الظّاهرات في المكان بوصفها متميِّزة تمامًا عن أفعال التّفكير. وبساطة الجوهر هذه.. إلخ، يجب أن لا تكون سوى شيْمة ذلك المبدأ التّنظيمي ولا نفترض أنّها المبدأ المتحقّق للخصائص النّفسية، لأنّ هذه الأخيرة يمكن أن تستند أيضًا إلى علل أخرى كليًّا لا نعرفها البتّة، مثلما ليس بوسعنا أنْ نعرف أصلًا النّفس فيّاها بوساطة هذه المحمولات التي نفترضها، حتّى عندما نريد أن نطبّقها عليها بإطلاقها، لأنّها تشكّل فقط مجرّد مِثال لا يمكن قطّ أن نتصوّره عيانًا. والحال، إنّه، عن مثل هذا المِثال السّيْكولجي، لا يمكن أنْ تتولّد سوى منافع إذا ما انتبهنا جيدًا إلى عدم عدّه أكثر من مجرّد مِثال، أعني إلى عده بمثابة مِثال يَصدق فقط بالنّسبة إلى الاستعمال السّستامي للعقل، بالنّظر إلى ظاهرات نفسنا. إذْ عندها لا نعود نُدْخِل القوانين الأمپيريّة للظّاهرات الجسمية التي هي من درب مختلف تمامًا في شروحات ما لا ينتمي إلّا إلى الحس الباطن، ولا نعود نسمح بأيّ فَرْض من تلك الفروض الباطلة عن توليد الأنفس وإفنائها ومُناسختها إلخ.. فننظر إلى موضوع الحس الباطن هذا إذن من حيث هو محض كلّي ومن دون اختلاط بخصائص مغايرة، ونوجّه إضافة إلى ذلك، البحثَ العقلي نحو إحالة مبادى التّفسير، قدْر الإمكان، إلى مبدأ وحيد في هذا الذات، وننجز كلّ هذا، على أحسن وجه، بل فقط بوساطة شيْمة من هذا النّوع كما لو أنّه جوهر متحقّق. ولا يمكن للمِثال السّيكولجي أن يعني سوى شيْمة أفْهوم تنظيمي، لأنني لو أردت أنْ أسأل وحسب: هل النّفس فيّاها من طبيعة روحية؟ فسيكون سؤالي خاليًا من المعنى، لأنني، بأفهوم من هذا النّوع، لا أنحّي جانبًا الطّبيعة الجسمية، وحسب، بل كلّ طبيعة بعامّة، أعني كلّ المحمولات لأيّ تجربة ممكنة، وبالتّالي كلّ الشّروط الضروريّة لتفكير موضوع لمثل هذا الأفهوم، أو بعبارات أخرى، كلّ ما يمكن أنْ يَسمح بالقول عنه: إنّ له معنى.

والمِثال التّنظيمي الثّاني للعقل محض الاعتباري، هو أفهوم العالم بعامّة. لأنّ الطّبيعة ليست أصلًا سوى الشّيء الوحيد المعطى الذي بالنّظر إليه يكون بالعقل حاجة إلى مبادئ تنظيمية. هذه الطّبيعة مزدوجة، فهي إمّا طبيعة مفكِّرة، وإمّا طبيعة جسمية. لكن، كي نفكّر هذه الأخيرة في إمكانها الجوّاني، أعني كي نعيّن انطباق المقولات عليها، ليس بنا حاجة إلى أيّ مِثال، أيْ إلى أيّ تصوّر يتخطّى التّجربة، بل إنّ شيئًا من هذا القبيل لن يكون ممكنًا بالنّظر إليها، لأن ما يوجّهنا في ذلك هو الحدس الحسّي وحده، ولأنّ الأمر يختلف معها عن الأفهوم السّيْكولجي الأساسيّ «أنا» الذي

يتضمّن قبليًّا صورة معينة من التّفكير، أعني وحدته. لا يبقى عندنا إذن للعقل المحض سوى الطّبيعة بعامّة وتمام الشّروط فيها وفقًا لمبدأ ما. والجملة المطلقة لسلسلة هذه الشروط في اشتقاق أطرافها، هي مِثال لا يمكنه بالطّبع أن يتحقّق بشكل ناجز قطّ، في الاستعمال الأمپيريّ للعقل، إلّا أنّه يزوّدنا مع ذلك بالقاعدة التي علينا أن نتّبعها في هذا المجال، أعني، إنّ علينا، في تفسير الظّاهرات المعطاة، أنْ نتوسّل (هبوطًا أم صعودًا) كما لو أنّ السّلسلة كانت فيّاها لا متناهية، أعني من دون حدّ360. لكن حيث يُنظر إلى العقل نفسه كعلة معيَّنة (في الحريّة) وبالتّالي في المبادئ العمليّة، يجب علينا أن نعمل كما لو أنّ أمامنا لا موضوعًا للحواسّ، بل موضوعًا للفاهمة المحضة حيث لا يعود يمكن للشّروط أن تُطرح في سلسلة الظّاهرات، بل خارج هذه السّلسلة، وحيث يمكن أن يُنظر إلى سلسلة الأحوال كما لو أنّها كانت قد بدأت بإطلاق (بعلّة معقولة)؛ فكلّ هذا يدلل على أنّ المُثل الكوسْمُلُجية ليست سوى مبادئ تنظيميّة، وهي بعيدة جدًا عن أنْ تطرح، بشكل إنشائي ما، جملةً متحقّقة لتلك السلاسل. وبالنّظر إلى ما تبقّى، يمكن الرّجوع إليه في موضعه في نقيضة العقل المحض.

والمِثال الثّالث للعقل المحض، الذي تتضمّن مجرّد افتراض نسبي لجوهر يُعدُّ بمثابة العلّة الوحيدة والكافية تمامًا لكلّ السلاسل الكوسْمُلُجية، هو الأفهوم العقلي عن الله. وليس لدينا أدنى سبب لكي نسلّم بموضوع هذا المِثال بإطلاق (لافتراضه فيّاه)؛ إذ، ما الذي يجعلنا قادرين أو ما الذي يخوّلنا فقط الإيمان أو الزعْم بجوهر الكمال المطلق بوصفه ضروريًّا بإطلاق وفقًا لطبيعته، بناء على مجرّد أفهومه فيّاه، إنْ لم يكن العالَم الذي بالنّسبة إليه وحده، يمكن أنْ يكون هذا الافتراض ضروريًّا؟ وبذلك نرى بوضوح أنّ مِثال هذا الجوهر، شأنه شأن كلّ المُثُل الاعتبارية، لا يعْني شيئًا سوى أن العقل يأمرنا بأن ننظر إلى كلّ اقتران في العالم وفقًا لمبادئ وحدة سستامية، وبالتّالي كما لو أنها كلها صادرة معًا عن جوهر وحيد يتضمّن كلّ شيء، صدورها عن علّة سامية وكافية تمامًا. ويتّضح بذلك أنّه لا يمكن أن يكون للعقل هنا من مقصد سوى قاعدته الصّوريّة الخاصّة في توسيع استعماله الأمپيريّ، إنّما ليس في ما يتخطى كلّ حدود الاستعمال الأمپيريّ البتّة، وأنّه لا يختبئ تحت هذا المِثال بالتّالي أيّ مبدأ إنشائي لاستعماله المخصص لتجربة ممكنة.

وهذه الوحدة الصّوريّة الأسمى، التي تستند إلى أفاهيم عقليّة حصرًا، هي الوحدة الغائيّة للأشياء، والمصلحة الاعتباريّة للعقل تُرغمنا على أن نَنْظر إلى كلّ تنظيم في العالم كما لو أنّه صادر عن مقصد عقل أسمى. ويفتح مثل هذا المبدأ لعقلنا المطبّق في حقل التّجارب آفاقًا جديدة جدًا من أجل أن نقرن أشياء العالم وفقًا لقوانين غائيّة، فيقودنا بذلك نحو أكبر وحدة سِسْتامية لها. فافتراض عقل أعلى كعِلّة وحيدة للعالم، إنّما في المِثال وحسب بالطّبع، يمكن أن يكون إذن دائمًا ذا فائدة للعقل ولا يمكن أن يَضيره البتّة. إذْ لو سلّمنا سلفًا بالنّسبة إلى هيئة الأرض (التي هي كروية إنّما مسطحة بعض الشّيء361) والجبال والبحار... إلخ. بمقاصد لخالق أسمى حكيمة حصرًا، لأمكننا أن نقوم بمجموعة من الاكتشافات عن هذه الطّريق. وإذا ما تمسّكنا بهذا الافتراض بوصفه مبدأ تنظيميًا وحسب، فإن الخطأ نفسه لا يمكن أنْ يكون مُضرًا بنا. إذْ لن يحصل عن ذلك شيء أكثر من أنّه حيث كنا نتوقع ترابطًا غائيًا362، لن نجد سوى ترابط محض ميكانيكي أو فيزيائي363، الأمر الذي لا يحرمنا في مثل هذه الحالة إلّا من وحدة، إلّا أنّه لا يضيّع علينا وحدة العقل في استعماله الأمپيريّ. لكن سوء الطّالع هذا لا يمكن أن يطاول القانون نفسه في مقصده العامّ والغائيّ. إذ على الرّغم من أنّه يمكننا أنْ نُثبت لعالِم فسيولجي غلطة عندما ينسب أحد أعضاء جسم الحيوان إلى غاية يُمكن أن نظهر بوضوح أنّه غير ناتج عنها، فإنّه مع ذلك، من الممتنع كليًا أنْ ندلّل في حالة واحدة أنّ استعدادًا للطبيعة أيًّا كان شأنّه هو من دون غاية البتّة. ولذا توسّع الفسيولجُيا (التي للأطبّاء) أيضًا معرفتها الأمپيريّة المحدودة جدًا، بغايات بنية الجسم المتعضي من خلال مبدأ يعطيه العقل المحض وحده، ويذهب إلى حدّ جعلنا نسلّم بكلّ جرأة، لكن أيضًا بموافقة كلّ النّاس، بأنّ كلّ شيء في الحيوان له فائدته ومقصده الحسن؛ وهو افتراض لو كان عليه أن يكون إنشائيًا، لكان ذهب

أبعد بكثير مما تسمح به الملاحظات التي أجريت حتّى الآن. وعليه، نرى أنّه ليس سوى مبدأ تنظيميّ في العقل للوصول إلى أرفع وحدة سستامية عبر مِثال العليّة الغائيّة عن العلّة الأسمى للعالم كما لو أنّ هذه العلّة قد فعلت كلّ شيء بوصفها عقلًا أعلى وفقًا لأكثر المقاصد حكمة.

لكنْ، إذا لم نحصر هذا المِثال باستعماله التّنظيمي وحسب، فإنّ العقل سَيتوه بطرق مختلفة لأنّه سيغادر أرض التّجربة التي يجب أن تتضمّن معالم دربه، ويغامر بعيدًا عن هذه الأرض في ما لا يُفهم ولا يُسبَر، في تلك الأعالي التي يُصيبه فيها الدّوران بالضّرورة، إذ يرى نفسه من تلك النّقطة منقطعًا كليًا عن كلّ استعمال مطابق للتجربة.

وعندما نستعمل مِثال الجوهر الأسمى لا استعمالًا مجرّد تنظيمي، بل على العكس استعمالًا إنشائيًا، الأمر الذي يضاد طبيعة هذا المِثال، فإن أول عيْب يتولّد عن ذلك هو العقل الكسول364. ويمكن أن نطلق هذا الاسم على كلّ مبدأ يجعلنا ننظر إلى بحثنا في الطّبيعة أيّا كان مجاله بوصفه بحثًا ناجزًا بإطلاق، ويجعل العقل يركن إلى الرّاحة كما لو أنّه أنجز مهمته انجازًا تامًا. ولذا فإن المِثال السّيكولجي نفسه، عندما نستعمله كمبدأ إنشائي لتفسير ظاهرات نفسنا، وبالتّالي لتوسيع معرفتنا بهذا الذات (لمعرفة حاله بعد الموت) أبعد من كلّ تجربة، هو من دون شك مريح جدًا للعقل، إلّا أنه يفسد ويهدم تمامًا كلّ الاستعمالات الطّبيعي الذي يمكن أنّ يُقيمه اهتداءً بالتّجارب. وهكذا يفسّر الرّوحاني الدّغْمائي وحدة الشّخص الذي يبقى ثابتًا عبر كلّ تبدلات أحواله بوحدة الجوهر المفكِّر الذي يعتقد أنّه يدركه من دون توسّط في الـ «أنا»، أو يفسّر اهتمامنا بالأشياء التي يجب أن لا تحصل إلّا بعد الموت بوعي الطّبيعة اللّامادية لذاتنا المفكِّر إلخ... فهو يُعْفي نفسه من كلّ بحث طبيعي بناءً على مبادئ تفسير طبيعيّة لعلّة ظاهراتنا الباطنة هذه، مهملًا جانبًا المصادر المعرفية المحايثة للتجربة، استنادًا إلى قرار اعتباطي اتّخذه عقل مُتَجاوِز بما يلائمه خير ملاءمة ولا شك، إنّما على حساب رِئْيانه. وتظهر هذه النّتيجة المزْرية بوضوح أكبر أيضًا في دُغْمائيّة مثالنا عن العقل الأسمى، والسّستام الغائي للطبيعة (للاهوت الطّبيعيّ) الذي يتأسّس عليه خطأ. لأنّ كلّ الغايات التي تظهر في الطّبيعة، والتي غالبًا ما نخترعها بأنفسنا تصلح لإراحتنا من البحث عن الأسباب. أعني، أنّه بدلا من البحث عنها في القوانين الكلّيّة لآلية المادّة، نحتمي مباشرة بقرارات الحكمة السّامية التي لا تُسبر، وننظر إلى عمل العقل بوصفه ناجزًا لأنّنا نُعفي أنفسنا من استعماله الذي لا يجد خيطًا هاديًا إلّا حيث يُعطينا الخيطَ نظامُ الطّبيعة وسلسلة التغيّرات وفق قوانينه الدّاخلية والعامّة. ويمكن تجنّب هذا الغلط لا عندما ننظر، من وجهة نظر الغايات، إلى بعض أجزاء الطّبيعة مثل انقسام اليابسة وبنيتها ووضع الجبال وقوامها وحتّى التّنظيم في مملكة النّبات وفي مملكة الحيوان، بل عندما نجعل، على العكس، هذه الوحدة السّستامية للطبيعة عامّة كليًا بالنّسبة إلى المِثال عن العقل الأسمى. إذ عندها سنتّخذ أساسًا لنا غائيّة تتبّع القوانين الكلّيّة للطبيعة التي لا تشذّ عنها أيّ وضعية خاصّة حتّى وإنْ كانت لا تظهر لنا بوضوح متفاوت، وسيكون لدينا مبدأ تنظيميّ لوحدة الاقتران الغائي السّستامية. إلّا أنّنا لا نعيّن سلفًا هذا الاقتران، بل بانتظار الوصول إليه، ليس علينا سوى أن نتبع الاقتران الفيزيائي الميكانيكي بموجب قوانين كلّيّة. وعلى هذا النّحو فقط، يمكن لمبدأ الوحدة الغائيّة دائمًا أن يوسّع استعمال عقلنا بالنّظر إلى التّجربة من دون أنْ يُسيء إليه في أيّ حال.

والعيب الثّاني الذي يتولّد من سوء فهم مبدأ الوحدة السّستامية هو مبدأ العقل المقلوب (... والأخير أوّلا)365 إذْ يجب أنْ لا يُستخدم مِثال الوحدة السّستامية إلّا كمبدأ تنظيمي للبحث عن هذه الوحدة في ربط الأشياء بموجب قوانين الطّبيعة الكلّيّة، وللظنّ أنّه كلما وجدنا شيئًا بالطّريقة الأمپيريّة، كلما اقتربنا من تمام استعماله على الرّغم من أنّه لا يمكننا بلوغه قطّ في الحقيقة. ولكنْ، بدلًا من القيام بذلك، فإنهم يقلبون الأمر بالضّبط، فيبدأون باتخاذ تحقّق مبدأ الوحدة الغائيّة، بمثابة أساس وبعدّه أقْنومًا، وبتعيين أفهوم ذلك العقل الأسمى بطريقة تَشْبيهية، لأنّه من غير الممكن البتّة الوصول إليه فيّاه؛ ويفرضون من ثَمَّ، بِعُنْفٍ واستبدادٍ، غايات على الطّبيعة بدلًا من أن يبحثوا عنها كما ينبغي عن

طريق البحث الفيزيائي. وعلى هذا النّحو لا تميل الغائيّة التي كان يجب أن تستخدم لإكمال وحدة الطّبيعة وفقًا لقوانين كلّيّة، إلى نَسْخ هذه الوحدة وحسب، بل إنّ العقل نفسه يخطئ هدفه الذي هو التّدليل بالطّبيعة على وجود مثل تلك العلّة العقليّة الأسمى. لأنّه إذا لم يكن بإمكاننا أنْ نفترض قبليًّا الغائيّة الأسمى في الطّبيعة، أعني بوصفها منتمية إلى ماهيّتها، فكيف نريد أن نُساق إلى بحثها ونقترب بوساطة هذا السّلّم من الكمال الأسمى للخالق الأوّل بوصفه كمالًا ضروريّا بإطلاق، وبالتّالي قابلًا لأن يعرف قبليًّا؟ يريد المبدأ التّنظيمي أنْ نفترض الوحدة السّستامية بإطلاق، أعني كوحدة ناجمة عن ماهيّة الأشياء بوصفها وحدة للطبيعة لا تُعرف بطريقة محض أمپيريّة، بل تُفترض قبليًّا وإنْ بطريقة غير متعيّنة. فإنْ بدأتُ بطرح جوهر منظّم أسمى، فإن وحدة الطّبيعة ستندثر بالفعل عندها، لأنّها ستكون بذلك غريبة كليًا عن طبيعة الأشياء وعرضيّة، ولن يكون بالإمكان معرفتها بالقوانين الكلّيّة لهذه الطّبيعة، فينتج عن ذلك دَوْر مضلّل في الدّليل، لأنّنا نفترض ما يجب أن ندلّل عليه أصلًا.

إن اتخاذ المبدأ التّنظيمي لوحدة الطّبيعة السّستامية كمبدأ إنْشائي، وافتراض ما ليس متّخذًا إلّا في المِثال كمبدأ للاستعمال المتسق للعقل، افتراضًا أقنوميًا بوصفه عِلّة، هو ما يسمّى بالضّبط تضليلًا للعقل. فالبحث الطّبيعي يتابع دربه وفقًا لسلسلة الأسباب الطّبيعيّة التي تتبع قوانين الطّبيعة الكلّيّة وحسب، وصحيح أنّه يتوافق مع مِثال الخالق، إلّا أنّ ذلك ليس من أجل أنْ يَشتقَّ منه الغائيّة التي يتابعها في كلّ مكان، بل من أجل أنْ يعرف وجوده بوساطة تلك الغائيّة التي يبحث عنها في ماهية أشياء الطّبيعة، وقدر الإمكان في ماهية كلّ الأشياء بعامّة، وبالتّالي لكي يعرف معرفة ضروريّة إطلاقا. وسواء نجح هذا الأمر الأخير أم لا، فإن المِثال يظل صحيحا أبدًا، ويظل استعماله كذلك عندما يكون محصورًا ضمن شروط المبدأ التّنظيمي وحسب.

إن الوحدة الغائيّة التامّة هي الكمال (منظورًا إليه بإطلاق)، فإذا لم نجدها في ماهيّة الأشياء التي تشكّل كلّ موضوع التّجربة، أعني موضوع كلّ معرفتنا التي تصدق موضوعيًا، وبالتّالي في القوانين الكلّيّة والضروريّة للطبيعة، فكيف يمكننا أن نستنتج منها مباشرة مِثال الكمال الأسمى والضروريّ بإطلاق عن جوهر أوّل هو أصل كلّ علية. إن أكبر وحدة سستامية وبالتّالي أيضًا أكبر وحدة غائيّة هي مدرسة لأكبر استعمال للعقل البشريّ، بل أساس لإمكانه؛ ومثاله هو إذًا، مرتبط بشكل لا ينفصل بماهيّة عقلنا. وهذا المِثال نفسه هو أيضًا مِثال تشريعيّ بالنّسبة إلينا. وهكذا فإنّه من الطّبيعي جدًا أن نفترض عقلًا مشرّعًا (عقلًا أمثل)366 يتناسب معه. ومنه يمكن أن تُشتقَّ كلّ وحدة سستامية للطبيعة بوصفها موضوعًا لعقلنا.

ولقد قلنا، بصدد نقيضة العقل المحض إنّ جميع الأسئلة التي يُثيرها العقل المحض يجب أن تحظى حتمًا بجواب، وإنّ العذر الذي يُستمدّ من قُصور معرفتنا، والذي هو، في كثير من المسائل الفيزيائيّة، لا مفرّ منه بقدر ما هو صحيح، لا يمكن أن يُقبل هنا لأن السّؤال المطروح علينا هنا، لا يدور على طبيعة الأشياء، بل يطرح من طبيعة العقل وحدها ولا يتعلق إلّا ببنيته الجوّانية. ونحن الآن في حال تسمح بتأكيد هذا الزعم الذي كان جريئًا للوهلة الأولى، بالنّسبة إلى سؤالين يوليهما العقل أعظم اهتمامه، وبذلك نسوق تأملاتنا حول جدليّات العقل المحض نحو إنجازها الكلي.

فإن طُرِح السّؤال إذًا (بالنّظر إلى الإلهيّات المجاوِزة)367: أولًا: هل هناك ما يتميّز من العالم وما يتضمّن أساس نظام العالم وترابطه وفقًا لقوانين كلية؛ فالجواب هو: من دون شك. لأنّ العالم هو جملة ظاهرات، فيجب إذن أن يكون لهذه الظّاهرات مبدأ مُجاوِز، أعني مبدأ يمكن للفاهمة المحضة وحدها أن تفكّره؛ وإن سُئل ثانيًا: هل هذا الكائن جوهر يتمتع بأكبر واقع وبالضّرورة؟ فإني أجيب ليس لهذا السّؤال أيّ معنى. ذلك أنّ جميع المقولات التي بوساطتها أسعى إلى أن أصطنع أفهومًا عن مثل هذا الموضوع ليس لها أيّ استعمال سوى الاستعمال الأمپيريّ، وليس لها أيّ

معنى عندما لا تطبّق على «مواضيع» تجربة ممكنة، أعني على العالم الحسّي. وهي خارج هذا الحقل مجرّد عناوين لأفاهيم يمكن أن نقبل بها، إلّا أنّه لا يمكن أنْ نفهم بها شيئًا. وإن سُئل ثالثًا وأخيرًا: ألا يمكننا على الأقلّ أن نفكّر هذا الجوهر المتميز من العالم بالمماثلة مع مواضيع التّجربة؟ فإن الجواب هو: طبعًا، لكن، فقط كموضوع في المِثال، وليس في الواقع. أعني، فقط من حيث هو أسٌّ، مجهول لدينا، لوحدة العالم السّستامية ونظامه وغائيّة بنيته التي يجب أن يكوّن العقل عنها مبدأ تنظيميًا في بحثه عن الطّبيعة. أكثر من ذلك: يمكننا أن نقبل في هذا المِثال بجرأة، ومن دون أن نخشى اللوم، بعض التّشبيهات المفيدة للمبدأ التّنظيمي المذكور هنا. إذ هناك دائمًا مجرّد مِثال لا ينسب قطّ مباشرة إلى جوهر متميز من العالم، بل إلى مبدأ تنظيمي للوحدة السّستامية للعالم، الأمر الذي لا يمكن أن يحصل إلّا بشيمة هذه الوحدة، أعني بعقل أسمى يكون علّة لها بموجب مقاصد حكيمة. وليس بوسعنا أن نفكّر بذلك ما هو فيّاه المبدأ الأصلي لوحدة العالم، بل كيف يجب أن نستعمله، أو بالأحرى أن نستعمل مثاله بالنّسبة إلى استعمال العقل السّستامي بالنّظر إلى أشياء العالم.

لكنْ، ألا يمكننا مع ذلك وعلى هذا النّحو (سيستمر المرء بالسّؤال) أنْ نسلّم بخالق للعالم وحيد حكيم وكلّي القدرة؟ – من دون أدنى شك، وليس فقط يمكننا أن نسلّم بمثل هذا الخالق، بل يجب علينا أن نفترضه. لكنْ، هل نوسّع بذلك معرفتنا إلى أبعد من حقل التّجربة الممكنة؟ لا، البتّة. ذلك أنّنا لم نفعل سوى أنْ افترضنا شيئًا ما وليس لدينا على الإطلاق أيّ أفهوم عما هو فيّاه (مجرّد موضوع مُجاوِز)؛ لكن بالنّسبة إلى النّظام الغائي والسّستامي لِبُنْيَة العالم الذي يجب أن نفترضه عندما ندرس الطّبيعة، لا نفكّر هذا الجوهر المجهول لدينا إلّا بالمماثلة مع عقل (وهو أفهوم أمپيريّ)؛ أعني إنّنا بالنّسبة إلى الغايات وإلى الكمال الذي تتأسّس عليه، جعلناه بالضّبط ذا خصائص يمكنها وفقًا لشروط عقلنا أن تتضمّن أساس تلك الوحدة السّستامية. فهذا المِثال هو إذًا، مدعّمٌ كليًا بالنّسبة إلى استعمال العقل في العالم. لكن، إذ كنا نريد أن ننسب إليها صدقيّة موضوعيّة بالمطلق، فإننا نكون بذلك قد نسينا أنّه مجرّد جوهر نفكّره في المِثال. وعندما نبدأ على هذا النّحو بأساس لا يمكن أنْ يتعيّن قطّ بتأمّل العالم، فإننا سنكون غير قادرين على أن نطبّق هذا المبدأ على الاستعمال الأمپيريّ للعقل تطبيقًا مناسبًا.

لكن (سيسأل المرء بعد): ألا يمكنني على هذا النّحو أن أستعمل أفهومَ الجوهر الأسمى وافتراضَه في التأمّل العقليّ للعالم؟ نعم، ولهذا أصلًا، إنّما طَرَح العقل هذا المِثال كمبدأ. لكن، هل يمكنني إذن أن أنظر إلى ضروب الانتظام، التي تشبه الغايات، بمثابة أهداف قصديّة باشتقاقها من الارادة الإلهيّة وإنْ كان ذلك بالطّبع بتوسّط تدابير خاصّة أقيمت لهذه الغاية في العالم؟ نعم يمكنكُم ذلك أيضًا، لكن على شرط أن تكونوا لامبالين سواء إن سمعتم أحدهم يقول إنّ الحكمة الإلهية قد نظَّمت كلّ شيء على هذا النّحو من أجل غاياتها العليا أو إنّ مِثال الحكمة الأسمى هي مبدأ تنظيميّ في البحث عن الطّبيعة ومبدأ لوحدتها السّسْتامية والغائيّة بموجب قوانين الطّبيعة الكلّيّة حتّى حيث لا نراها. أعني، إنّه يجب أن تدركوا أنّ الأمر سيّان تمامًا لديكم، أن تقولوا حيث تلاحظون ذلك: إن الله قد أراده بحكمة على هذا النّحو، أو إنّ الطّبيعة قد نظمته على هذا النّحو بحكمة. ذلك أنّ أكبر وحدة سستامية وغائيّة كان يريد عقلكم أنْ يُعطيها كأساس بوصفه مبدأ تنظيميًا لكل بحث عن الطّبيعة كان بالضّبط ما يخولكم أن تتّخذوا كأساس، مِثال عقلٍ أسمى بمثابة شيْمة لمبدأ تنظيمي، وبقدر ما تجدون وفقًا لهذا المبدأ من غائيّة في العالم بقدر ما تلمسون تأكيدًا لمشروعية مثالكم. لكن، بما أن المبدأ المذكور، لم يكن يهدف إلّا إلى البحث عن الوحدة الضروريّة للطبيعة، وعن أكبر وحدة ممكنة، فإننا ندين بالطّبع بكل ما نصل إليه إلى مِثال الجوهر الأسمى، إلّا أنّه لا يمكننا، من دون أن نقع في تناقض مع أنّفسنا، أن نهمل القوانين الكلّيّة للطبيعة التي اتّخذت المِثال وحده كأساس لها، لكي ننظر إلى غائيّة الطّبيعة هذه كغائيّة عرضيّة وذات مصدر فوق فيزيائي. ذلك أنّنا لم نكن مخولين التّسليم بجوهر يتمتع بالصفات المذكورة فوق

الطّبيعة، بل فقط أن نتّخذ مثاله كأساس كي ننظر، بالمماثلة مع التّعين السّببيّ، إلى الظّاهرات بوصفها مقترنة فيما بينها.

وعليه، فنحن مخوّلون أيضًا لا أن نفكّر وحسب علّة العالم في المِثال وفقًا لألطّف أشكال التّشبيهية (التي من دونها لا يمكن أن نفكّر شيئًا) أعني ككائن ذي فاهمة، قادر على اللذة والألم، وذي رغبة وإرادة متناسبتين مع ذلك في الوقت عينه.. إلخ. بل أن ننسب إليه أيضًا كمالًا لامتناهيًا يتخطى بالتّالي، بكثير، الكمال الذي يمكن أن تخوّلنا التّسليم به المعرفة الأمبيريّة لنظام العالم. ذلك أنّ القانون التّنظيمي للوحدة السّستامية يريد أن ندرس الطّبيعة كما لو أنّه يوجد، في كلّ مكان إلى ما لا نهاية، وحدة سستامية وغائيّة في أكبر تنوّع ممكن. إذ على الرّغم من أنّنا لا نكتشف، ولن نبلغ إلّا قليلًا من هذا الكمال في العالم، فإنّه يعود إلى تشريع عقلنا مع ذلك أنّ يبحث عنه وأن يخمّنه في كلّ محلّ. ويجب أن يكون من النّافع لنا أبدًا، من دون أنْ يكون ذلك مضرًّا بنا البتّة، أن نوجّه فحصنا للطبيعة بموجب هذا المبدأ. لكن بموجب هذا التّصوّر لمِثال خالق أسمى متّخذًا كأساس، من الواضح أيضًا أنّ ما أستعمله كأساس هو لا وجود مثل هذا الجوهر ولا معرفته، بل مثاله وحسب، وأني لذلك لا أشتق أصلًا أي شيء من هذا الجوهر، بل فقط من مثاله، أعني من طبيعة أشياء العالم وفقًا لمثل هذا المِثال. وهكذا يبدو أنّ وعيًا معينًا، وإن مبهمًا، للاستعمال الحقيقي لأفهوم عقلنا هذا، قد ولّد اللهجة المتحفّظة والمتواضعة عند فلاسفة كلّ الأزمان الذين يتكلمون على حكمة الطّبيعة وتدبيرها أو على الحكمة الإلهية كما لو كانت تلك تعابير مترادفة. واولئك الذين يهتمّون بالعقل الاعتباري وحده، يفضلون التّعبير الأوّل لأنّه يُلطِّف زعمنا إثبات أكثر مما يجوز لنا أن نفعل، ويعيد في الوقت نفسه العقل إلى حقله الخاصّ، الطّبيعة.

وهكذا، فإن العقل المحض الذي كان يبدو، في البداية، أنّه يعدنا بما لا يقلّ عن توسيع معارفنا إلى أبعد من كلّ حدود التّجربة، لا يتضمّن، إذا ما فهمناه جيدًا، سوى مبادئ تنظيمية توصي بوحدة أكبر من تلك التي يبلغها الاستعمال الأمبيريّ للفاهمة، بالطّبع. إلّا أنّها، بفعل أنها تُبعِد إلى هذه الدّرجة الهدف الذي يحاول العقل أن يقترب منه، تحمل إلى أرفع درجة توافق هذا الاستعمال مع نفسه بوساطة تلك الوحدة السّستامية. وعلى العكس، إذا لم نفهم جيدًا هذه المبادئ، واتّخذناها كمبادئ إنشائيّة لمعارف مُتَجاوِزة، فإنها ستولّد عندئذ ترائيًا برّاقًا إنّما خادعًا، وقناعة وعِلمانًا متخيَّلًا، وستولّد هذه بدورها تناقضات ومشاحنات دائمة

* * *

كل معرفة بشريّة تبدأ إذن بحدوس وتذهب منها إلى أفاهيم وتنتهي بمُثُل. وعلى الرّغم من أنّ لديها، وبالنّظر إلى كلّ من العناصر الثّلاثة، مصادر معرفية قبليّة تنفر على ما يبدو للوهلة الأولى من حدود كلّ تجربة، فإن نقدًا مُنجزًا يقنعنا مع ذلك بأنّ كلّ عقل في استعماله الاعتباري لا يمكنه أن يتخطى بهذه العناصر حقل التّجربة الممكنة ذات مرة، وأنّ المِقصد الخاصّ بهذه القدرة المعرفية العليا هي أن لا تستخدم كلّ المناهج ومبادئها إلّا كي تتابع الطّبيعة وصولًا إلى أكثر ما لديها جوّانية وفقًا لكل المبادئ الممكنة للوحدة التي أهمها مبدأ وحدة الغايات، إنّما من دون أن تخرج عن حدودها التي لا يوجد خارجها بالنّسبة إلينا سوى مكان فارغ. وصحيح أنّ الفحص النّقديّ لكل القضايا التي يمكن أن توسّع معرفتنا إلى أبعد من التّجربة المتحقّقة قد أقنعنا كفاية، في التّحليلات المجاوِزة، بأنّها لا يمكن أن تؤدّي بنا إلى شيء أكثر من التّجربة الممكنة؛ وأنّه لو لم نُبدِ حذرًا حتّى من أوضح النّظريات التّجريدية أو العامّة، ولو لمْ تُغْرنا تلك الرّؤى الجذّابة والمتحذلقة برفض قوّة التّجربة، لأمكننا بالتّأكيد أن نعفي أنفسنا من تحمّل عناء الاستماع إلى كلّ الشّهود الجدليّين الذين كان يستدعيهم العقل المتَجاوِز لتدعيم دعاويه، لأنّنا كنا نعلم سلفًا وبيقين تام أنّ كلّ ادّعاءاته قد تكون تنطلق من قصد شريف، بالطبع، إلّا أنها يجب أن تكون باطلة كليًّا؛ لأنّ الأمر يدور هنا على معرفةٍ لا يمكن

لأيّ إنسان أنْ يحصّلها يومًا. لكن، بما أنّه لا انتهاء للقول إنْ لم نصل إلى السّبب الحقيقيّ للترائي الذي يمكن أن يَخدع أعقل العقلاء، وبما أنّ حلّ كلّ معرفتنا المتجاوِزة إلى عناصرها (كدراسة لطبيعتنا الباطنة) له فيّاه قيمة غير يسيرة، بل هو بالأحرى واجب على كلّ فيلسوف، فإنّه لم يكن من الضروريّ وحسب أن نبحث تفصيليًا عن كلّ عمل العقل الاعتباريّ هذا وأيًّا كان بطلانه، وحتّى مصادره الأولى، بل أيضًا، وبما أنّ الظّاهر الجدليّ هنا ليس خادعًا وحسب من حيث الحكم، بل هو أيضًا، من حيث المصلحة التي نعلّقها على الحكم، جذاب بقدر ما هو طبيعي، وأنّه سيظلّ كذلك لكلّ زمن قادم، فإنّه كان من الحكمة، أن نحرّر بشكل تفصيلي كلّ وقائع هذه الدّعوة ونحفظها في سجلّات العقل البشريّ، إنْ صحّ القول، كي نحترز في المستقبل من أغلاط مماثلة.

344 focus imaginarius.

345 hypothetische = ، وهو الحكم الثاني في باب الإضافة، وصيغته: إذا أ فإنّ ب (م. و).

346 entia praeter necessitatem non esse multiplicanda

347 conceptus communis

348 entium varietates non temere esse minuendas

349 من الموريان، وهو الاسم القديم للكلوردريك (م. و).

350 non datur vacuum formarum.

351 datur continuu formarum.

352 formarum logicarum.

353 lex continuinn natura.

354 quantum discretum.

355 entia rationis raciocinatis.

356 suppositio relativa

357 suppositio absoluta

358 principium vagum.

359 ens rationis ratiocinatae.

360 in indefinitum.

361 والفائدة النّاتجة عن الشّكل الكرويّ للأرض معروفة كفاية، إلّا أن قليلًا من الأشخاص يعرفون أن تسطيحها الذي يجعلها بيضاوية هو العائق الوحيد الذي يمنع مرتفعات القارّة بل حتى أصغر الجبال التي يمكن أن ترتفع، بهزة أرضيّة، من أن تزيح باستمرار، وبشكل مهم في قليل من الوقت، محور الأرض كما كان سيحصل لو لم يكن انتفاخ

الأرض عند خط الاستواء جبلًا هو من الضخامة بحيث لا يمكن لهزة جبل آخر أن تغيّر وضعه بشكل بارز بالنّسبة إلى المحور. ومع ذلك لا نتردد في تفسير هذا التدبير الحكيم بتوازن الكتلة الأرضيّة التي كانت سائلة فيما مضى.

362 nexus finalis.

363 nexus effectivus.

364 ratio ignava ذاك هو الاسم الذي كان يطلقه الجدليّون القدماء على المغالطة التي كانت تصاغ هكذا: إذا كان قدرك يريد أن تشفى من هذا المرض، فإن ذلك سيحصل سواء استشرت طبيبًا أم لم تستشر. وقد قال شيشرون: إنّ هذا النّوع من الاستدلال يستمدّ اسمه من أنّه لو انصعنا إليه لما بقي هناك أي استعمال للعقل في الحياة. وذاك هو السّبب الذي يجعلني أشير إلى حجة العقل المحض السّفسطية بالاسم نفسه.

365 perversa ratio, úσteov πpótepov rationis

366 intellectus archetypus

367 ما سبق أن قلته أعلاه عن المِثال السّيْكولُجي وعن مقصده الخاصّ كمبدأ للاستعمال محض التنظيمي للعقل، يعفيني من التوقف لكي أشرح أيضًا بخاصة الوهم المجاوِز الذي بموجبه تتصوّر الوحدة السّستامية لكل تنوّع الحس الباطن، أقنوميًا، والطريقة المستعملة هنا شبيهة جدًا بالطريقة التي اتبعها النّقد بصدد أمثل الإلهيات.

II المنهجيّات المجاوِزة

عندما أنظر إلى مجمل معرفة العقل المحض والاعتباري كلّها بوصفها بنيانًا لدينا على الأقلّ مثاله فينا، يمكنني أن أقول: إنّنا في الأسطقسيّات المجاوِزة قد قدّرنا المواد وعينا لأيّ بنيان هي معدّة، وبأيّ ارتفاع وأيّ صلابة. وقد تبيّن، وعلى الرّغم من أننا كنّا نفكّر ببرج يجب أن يرتفع حتّى السّماء، أن مؤونة المواد تكفي حقّا إنما فقط من أجل بيت للسّكن، يتّسع أو يكاد لأشغالنا في حقل التّجربة، ويرتفع أو يكاد إلى ما يمكننا من أن نضمّها بنظرة. وهكذا كان على ذلك المشروع الجريء أن يفشل جراء نقص في المواد، وحتّى من دون أن نأخذ بالحسبان اختلاط الألسنة التي كانت ستقسم حتمًا العاملين على الخطة التي يجب اتّباعها، وتؤدّي إلى بعثرتهم في كلّ مكان في العالم كي يبني كلّ منهم لنفسه على حدة، وبحسب مشيئته. أمّا الآن، فالمسألة ليست بالنّسبة إلينا مسألة مواد بقدر ما هي مسألة خطّة؛ إذ بما أنّه، وعلى

الرّغم من كوننا قد نبّهنا إلى أن لا نجازف بمشروع اعتباطي وعشوائي يمكن أن يتخطّى كلّ قدراتنا، لا يمكننا مع ذلك أن نتخلّى عن بناء مسكن ثابت، فإنّه يلزمنا أن نضع خطّة البناء بالنّظر إلى مؤونة المواد المعطاة لنا، والمناسبة في الوقت نفسه لحاجتنا.

أفهم اذن بالمنهجيّات المجاوِزة تعيين الشّروط الصّورية لسستام للعقل المحض تامّ. وفي هذا الصّدد، سيكون علينا أن نهتمّ ب. ضبط، وب. «قانون»، وب. معماريات، وأخيرًا ب. تاريخ للعقل المحض؛ وسننفِّذ بقصد مُجاوِز، ما يحاوَل في المدارس تحت اسم المنطق العمليّ، بالنّظر إلى استعمال الفاهمة بعامّة، إنما الذي ينفّذ بشكل سيِّئ جدّا، لأن المنطق العامّ إذ لا ينحصر بأيّ نوع خاصّ من معرفة الفاهمة (ومثلًا بالمعرفة المحضة) ولا بأيّ موضوع خاصّ، لا يمكنه أن يفعل من دون أن يستعير المعارف من علوم أخرى، أكثر من أن يعرض العناوين لمناهج ممكنة، والتّعابير التّقنية التي تستخدم بالنّظر إلى ما هناك من سستامي في كلّ أصناف العلوم، والتي تخبر سلفًا الطّالب النّاشئ بالأسماء التي لن يتعلّم معرفة دلالتها واستعمالها إلّا فيما بعد.

الباب الأوّل ضبط العقل المحض

ليس للأحكام السّالبة، لا من حيث الصّورة المنطقيّة وحسب، بل أيضًا من حيث المضمون، أيّ قيمة خاصّة بالنّسبة إلى رغبة البشر في العلمان. بل ينظر إليها حقًّا كعدوّة غيورة من نزوعنا إلى التّوسع في المعرفة بلا توقف، حتّى تكون بها حاجة، أو تكاد، إلى مرافعة كي يُسمح بها فقط، بل إلى أكثر من ذلك كي تحظى بالقبول والتقدير.

ويمكننا، بالطّبع، أن نعبّر منطقيًّا بشكل سالب عن كلّ القضايا التي نريد، إلّا أنّه، بالنّسبة إلى مضمون معرفتنا بعامّة أي إلى معرفة ما إذا كان حكم ما يوسّعها أم يحصرها، لا عمل للقضايا السّالبة سوى منع الغلط. وعليه، حيث لا مجال لأيّ غلط ممكن، ستكون القضايا السّالبة التي يجب أن نحترز بها من معرفة خاطئة، ستكون فارغة تمامًا مع بقائها صحيحة تمامًا، وستكون غالبًا مضحكة لأنها لن تكون مطابقة لغايتها. مثلها مثل عبارة ذلك البلاغي: لم يكن يمكن للإسكندر أن يحتلّ بلدانًا من دون جيش.

لكن، حيث تكون حدود معرفتنا ضيّقة جدًا – ويكون الدّافع إلى الحكم كبيرًا، والتّرائي الماثل خادعًا جدًا، والضّرر

النّاتج عن الغلط كبيرًا – يكون السّالب، في التّعليم الذي لا يصلح إلّا ليقينا من الغلط، ذا أهمية أكثر بكثير من ألف درس موجب يمكن أن نكتسب به زيادة في معرفتنا. والإرغام الذي يضيّق على الميل العنيد إلى الانحراف عن بعض القواعد، وينتهي باقتلاعه، يسمّى ضبطًا. ويختلف الضبط عن التثّقيف الذي يجب أن يزوّدنا بمقدرة وحسب، من دون أن يلغي بالمقابل مقدرة أخرى قائمة، فهو لا يقدّم إذن، بالنّظر إلى تنمية الموهبة النازعة إلى أن تتمظهر، سوى إسهام سالب368، في حين أن التثّقيف والتّعليم يسهمان إسهامًا إيجابيًّا فيها.

ويوافق كلّ واحد بسهولة على أنّ بالمزاج وبالمواهب – التي تسمح لنفسها غالبًا بحركة حرّة وغير محدودة (كالمخيّلة والظّرف) – حاجة إلى ضبط في نواحٍ مختلفة. لكنْ، أنّ يكون بالعقل، الذي إليه يعود إملاء الضبط على كلّ الميول الأخرى، حاجة هو نفسه إلى ضبطٍ، فذاك ما يبدو غريبًا ولا شكّ. وبالفعل، لقد أفلت حتّى الآن من مثل هذا الإذلال، لأنّه لم يكن لأحد بعد، إذ يرى تحديدًا إلى وقاره ومركزه المدعّم، أنْ يتّهمه بسهولة بلعبة خرقاء تحلّ فيها التّخيلات محلّ الأفاهيم والأسماء محلّ الأشياء.

ليس بنا حاجة إلى أيّ نقد للعقل في استعماله الأمپيريّ، لأنّ مبادئه خاضعة هناك دائمًا لمحكّ التّجربة؛ كذلك ليس بنا بحاجة أيضًا إلى أيّ نقد في الرّياضة، حيث يجب على أفاهيم العقل أن تمثل على الفور عيانًا في الحدس المحض، بحيث لا يلبث أن ينكشف كلّ ما هو اعتباطيّ ومن دون أساس. لكنْ، حيث لا يرى العقل سِكّته جيدًا في غياب الحدس الأمپيريّ والمحض، عنيت في استعماله المجاوِز تبعًا لمجرّد أفاهيم، تراه به حاجة إلى ضبط يلجم نزوعه إلى التّوسع إلى ما بعد الحدود الضّيّقة للتجربة الممكنة، ويحفظه من الانحراف والغلط، حاجة ماسّة إلى درجة أنّ كلّ فلسفة العقل المحض تنشغل فقط بهذه الفائدة السّالبة. ويمكن تلافي الأغلاط الخاصّة بالرقابة، وتلافي أسبابها بالنّقد. لكن حيث نصادف، كما في العقل المحض، سستاما كاملًا من الأوهام والأضاليل المترابطة جيدًا والموحّدة تحت مبادئ مشتركة، يبدو من الضروريّ أن يُقام تشريع خاصّ جدًا، إنما سالب، يُنشِئ تحت اسم الضبط، وانطلاقا من طبيعة العقل ومواضيع استعماله المحض، سستام وقاية ومحاسبة ذاتية لا يمكن لأيّ تراء خاطئ ومماحك أن يصمد في وجهه، بل على العكس، ينكشف على الفور، على الرّغم من كلّ الأسباب التي يتذرّع بها.

لكن، يجب أن يُلاحظ جيدًا أنني، في هذا الجزء الثّاني من النّقد المجاوِز، لا أوجّه ضبط العقل على المضمون، بل فقط على منهج المعرفة بالعقل المحض. وقد نُفِّذت المهمّة الأولى في تعيين الأسطقسات. إلّا أنّ استعمال العقل هو هو نفسه أيًّا كان الموضوع الذي يمكن أن يطبّق عليه، وهو معا، ومن حيث يجب أن يكون مُجاوِزًا، مُتمَيِّز جوهريًّا من كلّ استعمال آخر، إلى درجة أنّه، من دون التّحذيرات التي يطلقها التّعليم السّالب الذي يعلّمه ضبط أقيم خصيصًا لهذه الغاية، ليس من الممكن تجنّب الأغلاط التي يجب أن تتولد بالضّرورة عن سوء الاقتداء بتلك المناهج التّي، وأن كانت تصلح للعقل في مجال آخر، إلّا أنها لا تلائمه هنا.

368 أعلم جيدًا أن العادة في لغة المدارس هي استخدام لفظ Disziplin كمرادف للتثقيف لكن هناك حالات كثيرة يعني بها التعبير الأول، التأديب، ويتميز بعناية عن التعبير الثاني التعليم، وتتطلب طبيعة الأشياء نفسها أن يُحتفظ تبعًا لهذا التمييز بالعبارات الملائمة وحدها. وأتمنّى أن لا يسمح أحد قطّ لنفسه استعمال هذا اللفظ بمعنى آخر غير المعنى السّلبي.

الفصل الأوّل ضبط العقل المحض في الاستعمال الدّغمائي

تقدّم الرّياضة أسطع مثل للعقل المحض الذي ينجح بالتّوسع من تلقائه ومن دون مساعدة التّجربة. والأمْثِلة مُعْدِية، وبخاصّة لهذه القدرة التي تفاخر طبيعيًا بأنّ لها في حالات أخرى الحظّ نفسه الذي أصابها في الحالة الخاصّة هذه. وعليه، يأمل العقل أن يتمكّن من التّوسع في استعماله المجاوِز بالحظّ والتّعمّق نفسه الذي توصّل إليه في استعماله الرّياضي، وبخاصّة إن طبَّق في هذا الاستعمال ذلك المنهج الذي كان في الاستعمال الرّياضي ذا فائدة بيّنة. يهمنا إذن كثيرًا أن نعرف هل المنهج الذي يؤدي إلى اليقين الضروريّ، والذي في هذا العلم الأخير يسمّى رياضيًا، هو المنهج الذي يصلح للبحث عن ذلك اليقين نفسه في الفلسفة والذي يجب أن يسمّى هنا دُغْمائيًا.

المعرفة الفلسفية هي معرفة عقليّة بناء على أفاهيم، أمّا الرّياضة فبناء على رسم الأفاهيم. لكنّ رسم أفهوم ما يعني: عرضه قبليًّا في حدس يتناسب معه. يتطلب رسم الأفهوم إذن حدسًا غير أمپيريّ، ويكون بالتّالي، بما هو حدس، «موضوعًا» مفردًا؛ لكن ذلك لا يقلّل من تعبيره، بوصفه رسمًا لأفهوم (لتصوّر كليّ)، عن مصداقية كلّيّة في التّصوّر بالنّسبة إلى كلّ الحدوس الممكنة المنتمية إلى الأفهوم نفسه. فأنا أرسم مثلثًا بتصوّر الموضوع المتناسب مع هذا الأفهوم إمّا بمجرّد المخيّلة في الحدس المحض، وإمّا وفقًا لهذا الأخير على الورق في الحدس الأمپيريّ؛ لكن، في الحالتين، بشكل قبليّ تمامًا من دون أن أستعير نموذجًا من أيّ تجربة. والشكل المفرد المرسوم هنا هو أمپيريّ، لكنّه يستخدم مع ذلك للتعبير عن الأفهوم من دون أن يضير ذلك كليته، لأنّنا في هذا الحدس الأمپيريّ لا ننظر قطّ إلّا إلى فعل رسم الأفهوم الذي لا يبالي البتّة بكثير من التّعينات، كتعينات الحجم والاضلاع والزوايا وفيه نهمل هذه الفروقات التي لا تغيّر شيئًا في أفهوم المثلث.

فالمعرفة الفلسفية ترى إذن إلى الخاصّ في العام وحسب، والمعرفة الرّياضية إلى العام في الخاصّ وحتّى في المفرد، لكن أيضًا قبليًّا وبوساطة العقل بحيث إنّه كما يتعيّن المفرد وفقًا لشروط كلّيّة معيّنة للرّسم كذلك يجب أن يفكّر موضوع الأفهوم الذي يتناسب معه هذا المفرد كشيْمة وحسب، بوصفه متعينًا تعينًا كليًا.

ففي هذه الصّورة إذًا، يقوم الاختلاف الجوهريّ بين هذين الضّربين من المعارف العقليّة ولا يستند إلى الفرق في مادّتهما أو مواضيعهما. وأولئك الذين ظنّوا أنهم يميّزون الفلسفة من الرّياضة بالقول، إن «موضوع» الأولى هو فقط الكيف، في حين أنّه الكمّ وحسب للثّانية، قد حسبوا النّتيجة بمثابة سبب. فصورة المعرفة الرّياضية هي السّبب الذي يجعل أنّه يمكن لهذه المعرفة أن تطاول كمومًا وحسب. لأن أفهوم المقدار هو الوحيد الذي يسمح برسمه أي بعرضه قبليًّا في الحدس. وعلى العكس لا تسمح الكيفيّات بعرضها في أي حدس سوى الحدس الأمپيريّ. ولذا لا يمكن لأي معرفة عقليّة بها أن تكون ممكنة إلّا بأفاهيم. ولا يمكن لأحد أن يستمدّ حدسًا مناسبًا لأفهوم الواقع إلّا من التّجربة، ولا يمكن أن نشارك فيه قطّ ذاتيًا وقبليًا، أي قبل الوعي الأمپيريّ به. ويمكن أن نصنع من الشّكل المخروطي موضوع حدس من دون أي مساعدة أمپيريّة، وفقًا للأفهوم وحسب، إلا أنّ لون هذا المخروط يجب أن يعطى سلفًا في تجربة من التّجارب. ولا يمكنني بأيّ شكل أن أعرض أفهوم السّبب بعامّة في الحدس إلّا في مثل تزوّدني به التّجربة، وهكذا دواليك. غير أنّ الفلسفة تهتم بالمقادير شأنها شأن الرّياضة، مثل اهتمامها بالجملة واللّاتناهي.. إلخ. وتهتم الرّياضة أيضًا بالفرق بين الخطوط والمساحات بوصفها أمكنة ذات كيفيّات مختلفة، وباتصال المسافة بوصفها كيفًا لها. لكن، على الرّغم من أن للاثنتين موضوعًا مشتركًا، فإن طريقة معالجته بالعقل مختلفة تمامًا في التأمّل الفلسفي عنه في التأمّل الرّياضي. وفي حين يقتصر الأوّل على مجرّد أفاهيم كلّيّة، لا يمكن للثاني أن يفعل شيئًا مع مجرّد أفهوم بل سرعان ما يلجأ إلى الحدس حيث يرى إلى الأفهوم عيانًا، إنما لا بشكل أمپيريّ بل فقط في حدس قدمه قبليًّا، أعني رسْمه، وحيث يجب أن يطبّق ما ينتج عن الشّروط الكلّيّة للرّسم بطريقة كلّيّة أيضًا على «موضوع» الأفهوم المرسوم.

فلو أعطينا الفيلسوف أفهوم مثلث، وتركناه ليجد على طريقته ماذا يمكن أن تكون العلاقة بين مجموع زواياه والزاوية القائمة، وليس لديه سوى أفهوم عن شكل محصور بين ثلاثة خطوط، وفي هذا الشّكل، أفهوم عن عدد مساو من الزوايا، لكان عليه أن يفكّر كثيرًا وقدر ما يشاء حول هذا الأفهوم من دون أن يستخرج شيئًا جديدًا منه يمكنه أن يحلّل ويوضّح أفهوم الخط المستقيم أو الأفهوم عن الزاوية أو أفهوم العدد «ثلاثة»، لكن لا يمكنه أن يصل إلى خصائص جديدة غير موجودة البتّة في هذه الأفاهيم. لكنْ، لو أخذ الهندسيّ هذه المسألة على عاتقه، لبدأ على الفور برسم مثلّث. ولكان، لأنّه يعلم أن زاويتين قائمتين مجتمعتين تساويان بالضّبط قدر ما تساوي كلّ الزوايا المتلاحقة التي يمكن أن ترسم انطلاقًا من نقطة على خطّ مستقيم، لكان مدّد ضلعًا من مثلثه وحصل بذلك على زاويتين ملاصقتين مساويتين لقائمتين. ولكان قسم من ثمّ الزاوية الخارجيّة بمدّه خطًّا موازيًا للضلع المقابل من المثلث، ولكان رأى أنّه يتولّد عن ذلك زاوية خارجيّة ملاصقة مساوية لزاوية داخلية... إلخ. ولكان وصل بهذا الشّكل بسلسلة من الاستدلالات، يوجّهه الحدس دائمًا، إلى حلٍّ للمسألة بيّنٍ تمامًا وكليٍّ معًا.

إلا أن الرّياضة لا ترسم مقادير (كمومًا369) وحسب كما في الهندسة، بل ترسم أيضًا مجرّد مقدار (كميّة370) كما هو الحال في الجبر حيث تهمل كليًا قوام الموضوع الذي يجب أن يفكّر وفقًا لمثل أفهوم المقدار هذا. وهي تختار عندها علاقة معيّنة لكل أفعال رسم المقادير بعامّة (للأعداد)، كعلامات الجمع والطّرح... إلخ، واستخراج الجذور؛ وبعد أن تدلّ إلى الأفهوم العام للمقادير بحسب العلاقات المختلفة تصوّر في الحدس، وفقًا لبعض القواعد العامّة، كلّ عمليّة يولّدها المقدار أو يحوّلها. وعندما يجب أن ينقسم مقدار بآخر، يمزج الجبر صفات الاثنين وفقًا للصورة التي تعني التّقسيم... إلخ. ويصل هكذا بوساطة رسم رمزيّ، مثلما تصل الهندسة وفقًا لرسمٍ تبياني أو هندسي (للمواضيع نفسها) حيث لا يمكن للمعرفة القوليّة أن تصل قطّ بوساطة مجرّد أفاهيم.

فما هو يا ترى سبب هذه الأوضاع المتنوّعة التي يوجد فيها صانعا العقل هذان، إذ يتبع واحدهما طريقه وفقًا لأفاهيم ويتبعها الآخر وفقًا للحدوس التي يعرضها قبليًا بما يوافق الأفاهيم؟ والسّبب واضح بحسب التّعاليم المجاوِزة المعروضة أعلاه. فلا يدور الأمر هنا على قضايا تحليلية يمكن أن تولّد بمجرّد تحليل الأفاهيم (حيث كان الفيلسوف سيتغلّب على خصمه ولا شكّ) بل على قضايا تأليفيّة، وفي الحقيقة على تلك التي يجب أن تعرف قبليًّا. ذلك أنّه يجب عليّ لا أن أرى إلى ما أفكّره حقًّا في أفهومي عن المثلث (لأنّ هذا ليس سوى مجرّد تعريف) بل يجب عليّ بالأحرى أن أخرُج منه نحو خصائص لا توجد في هذا الأفهوم مع أنّها تنتمي إليه. والحال، إنّ هذا ليس ممكنًا إلّا إذا عيّنت موضوعي إمّا تبعًا لشروط الحدس الأمبيريّ، وإمّا لشروط الحدس المحض. في الحالة الأولى (بقياس زوايا المثلّث) لن يكون لديّ سوى قضيّة أمبيريّة لا تتضمّن أيّ كلّيّة ولا بالأحرى أيّ ضرورة، والكلام لا يدور على مثل هذه القضايا. أمّا الطّريقة الثّانية فهي الرّسم الرّياضي، أعني الرّسم الهندسي الذي به أضيف، في حدس محض كما في حدس أمبيريّ، المتنوّع الذي ينتمي إلى شيْمة مثلث بعامّة، وبالتّالي إلى أفهومه الذي به يجب أن تُبنى بالتّأكيد قضايا تأليفيّة كلّيّة.

فعبثًا ما أتفلسف حول المثلث اذًا؛ أعني أن أفكّره في سياقٍ ما من دون أن أخطو بذلك أي خطوة أبعد من مجرّد التّعريف الذي كان من الصّحيح، مع ذلك، أن أبدأ به. هناك بالطّبع تأليف مُجاوِز بناء على مجرّد أفاهيم، لا ينجح بالمقابل إلا بالنّسبة للفيلسوف، إلا أنّه لا يخصّ قطّ سوى شيء بعامّة بموجب شروط معيّنة أيًا كانت الشّروط التي يخضع لها إدراكه من أجل أن ينتمي إلى تجربة ممكنة. والحال، إن السّؤال في المسائل الرّياضية لا يدور على هذا قطّ، ولا على الوجود بعامّة، بل على خصائص المواضيع هي فيّاها، فقط من حيث تكون مرتبطة بأفهومها.

وقد حاولنا بالمثل المذكور أن نبيّن فقط كم هو كبير الفرق بين استعمال العقل في سياقٍ وفقًا لأفاهيم واستعماله

الحدسي عبر رسم الأفاهيم. والحال، إنّنا نسأل بشكل طبيعي عن السّبب الذي يجعل استعمال العقل المزدوج هذا ضروريًّا، وعن الشّروط التي يمكن بموجبها أن نعرف هل الاستعمال الأوّل وحده هو القائم أم الثّاني أيضًا.

كل معرفتنا هي، في النّهاية، على صلة بحدوس ممكنة: لأنّه بهذه وحدها إنّما يعطى موضوع. والحال، إنّ الأفهوم القبلي (الأفهوم غير الأمبيريّ) إمّا أن يتضمّن سلفًا فيّاه حدسًا محضًا وعندها يمكن أن يُرسم، وإمّا أن لا يتضمّن سوى تأليف لحدوس ممكنة غير معطاة قبليًّا، وعندها يمكننا بوساطته أن نحكم تأليفيًّا وقبليًا حقًّا، إلا أننا نحكم فقط في سياقٍ ما وفقًا لأفاهيم وليس البتّة حدسيًا، عبر رسم الأفهوم.

والحال، إنّه لا يوجد، من بين كلّ الحواسّ، أي حدس معطى قبليًّا إن لم يكن مجرّد صورة للظّاهرات مكانًا وزمانًا، ويمكن لأفهوم عنها بما هي كم، أن يعرض قبليًّا في الحدس، أعني أن يُرسم إمّا مع كيْفها (هيئتها) وإمّا فقط مع كميتها (مجرّد تأليف المتنوّع المتجانس) من خلال العدد. إلا أن مادّة الظّاهرات التي بها نعطى الأشياء في المكان والزّمان لا يمكن أن تُتصوّر إلا في الإدراك، وبالتّالي بعديًا. والأفهوم الوحيد الذي يُصوّر قبليًّا هذا المضمون الأمپيريّ للظاهرات هو أفهوم الشيء بعامّة، والمعرفة التأليفيّة التي لدينا عنه قبليًّا لا يمكن أن تزوّدنا بأكثر من مجرّد قاعدة لتأليف ما يمكن أن يعطيه الإدراك بعديًا، لكن لا بحدس قبليّ البتّة لموضوع واقعيّ، لأن هذا الحدس يجب أن يكون أمپيريًّا بالضّرورة.

والقضايا التّأليفيّة عن الأشياء بعامّة، التي لا يمكن لحدسها أن يعطى قطّ قبليًا هي مُجاوِزة. وعليه، لا يمكن للقضايا المجاوِزة أن تعطى قطّ عبر رسم الأفاهيم بل فقط وفقًا لأفاهيم قبليّة، وهي تتضمّن مجرّد قاعدة يجب أن نبحث بموجبها أمپيريًّا عن وحدة تأليفيّة معيّنة بما لا يمكن أن يتصوّر حدسيًا على نحو قبليّ (بالإدراكات). إلا أنّه لا يمكنها في أيّ حالة على الإطلاق أن تعرض قبليًّا أفهومًا من أفاهيمها، بل يمكنها على العكس أن تعرضه بعديًا فقط بوساطة التّجربة التي هي ممكنة بدءًا بموجب تلك المبادئ التّأليفيّة.

فإن شئنا أن نحاكم تأليفيًّا أفهومًا ما، يجب أن نخرج من هذا الأفهوم، وفي الحقيقة نحو الحدس الذي به يُعطى. إذ لو اكتفينا بما هو متضمّن في الأفهوم، سيكون الحكم تحليليًا وحسب، ولن يكون سوى إيضاح للفكرة وفقًا لما هو متضمّن فيها حقًّا. لكن، يمكنني أن أذهب من الأفهوم إلى الحدس المحض أو إلى الحدس الأمپيريّ الذي يتناسب معه من أجل أن أرى إليه عيانًا وأن أتعرّف قبليًّا أو بعديًا ما يلائم موضوعه. وفي الحالة الأولى، لدينا المعرفة العقليّة الرّياضية عبر رسم الأفهوم؛ وفي الثّانية، مجرّد معرفة أمپيريّة (آلية) لا يمكن أن تعطي قطّ قضايا ضروريّة ويقينيّة. وهكذا يمكنني أن أحلّل أفهومي الأمپيريّ عن الذهب من دون أن أربح شيئًا بذلك أكثر من القدرة على تعداد كلّ ما أفكّره تحت هذا اللفظ؛ وذلك يؤدي بالطبع إلى تحسين منطقيّ لمعرفتي. لكنني لا أربح بذلك أي إضافة أو زيادة. أمّا إذا ما أخذتُ المادّة التي تمثُل تحت هذا الاسم، وصنعت منها إدراكات تزوّدني بمعارف تأليفيّة مختلفة إنما أمپيريّة، وإذا ما رسمتُ الأفهوم الرّياضي لمثلث، أعني لو أعطيته قبليًّا في الحدس، فسأحصل بذلك على معرفة تأليفيّة إنما عقليّة. لكن، عندما يكون الأفهوم المجاوِز عن واقع وجوهر وقدرة... الخ فإنّه لن يعني لا حدسًا أمپيريًّا ولا حدسًا محضًا، بل فقط تأليف للحدوس الأمپيريّة (التي لا يمكنها بالتّالي أن تعطى قبليًّا)؛ وبما أن التّأليف لا يمكن أن يصل قبليًا إلى الحدس الذي يتناسب معه، فإنّه أيضًا لا يولّد أي قضيّة تأليفيّة معيّنة بل فقط مبدأ تأليف371 الحواس الأمپيريّة الممكنة. فالقضيّة المجاوِزة هي إذًا معرفة تأليفيّة للعقل بموجب مجرّد أفاهيم، وبالتّالي معرفة قوليّة، لأنّ بها فقط إنما تكون كلّ وحدة تأليفيّة للمعرفة الأمپيريّة ممكنة؛ إلا أنّه، من خلالها، لا يُعطى أيّ حدس قبليًّا.

هناك إذًا، استعمالان للعقل، مختلفان جدًا من حيث المسار على الرّغم من أنّهما يشتركان في كلّيّة المعرفة وتولّدها

القبلي. وذلك لأنّ في الظّاهرة، من حيث هي ما به نُعطى المواضيع كلّها، عنصرين هما: صورة الحدس (المكان والزّمان) التي يمكن أن تُعرف وتتعيّن قبليًا بالتمام، والمادّة (العنصر الفيزيائي) أو المضمون الذي يدلّ على ما يُصادَف في المكان والزّمان، وما يتضمّن بالتّالي وجودًا ويتناسب مع الإحساس. وبالنّظر إلى هذا الفيزيائي الذي لا يعطى بطريقة معيّنة إلا أمپيريًا، لا يمكن أن يكون لدينا قبليًّا سوى أفاهيم غير متعيّنة عن تأليف الإحساسات الممكنة من حيث تنتمي إلى وحدة الإبصار (في تجربة ممكنة). أمّا بالنّظر إلى تلك الصّورة، فإنّه يمكننا أن نعيّن قبليًّا أفاهيمنا في الحدس، وأن نخلق بتأليفٍ وحيدِ الشّكل المواضيعَ نفسها في المكان وفي الزّمان من حيث هي مجرّد كموم. والاستعمال الأوّل يدعى الاستعمال العقلي وفقًا لأفاهيم لأنّه لا يمكننا فيه أن نفعل شيئًا أكثر من أن نضع ظاهراته تحت أفاهيم وفقًا لمضمونها الواقعيّ، وهي ظاهرات لا يمكن أن تتعيّن إلا أمپيريًّا، أعني بعديًا (إنما وفقًا لتلك الأفاهيم بوصفها قواعد تأليف أمپيريّ). أمّا الثّاني فهو استعمال العقل عبر رسم الأفاهيم، لأن هذه الأفاهيم التي تعود سلفًا إلى حدس قبليّ يمكن لها أيضًا، لهذا السّبب بالضّبط، أن تُعطى بتعيّن في الحدس المحض، قبليًا ومن دون أيّ معطى أمپيريّ. وفحص كلّ ما هنالك (من شيء في المكان أو في الزّمان) لمعرفة هل هذا الشّيء كمّ أو إلى أيّ حدّ هو كمّ. وهل يجب أن نتصوّر فيه وجودًا أو نقصًا، وإلى أيّ حدّ يشكّل هذا (الذي يملأ المكان والزّمان) أسًّا أوّلَ أو مجرّد تعيّن، وهل لوجوده صلة بشيء آخر بوصفه سببًا أو مسبَّبًا، وأخيرًا هل هو منعزل من حيث الوجود أم تراه في تبعيّة متبادلة مع أشياء أخرى؛ وفحص إمكان هذا الوجود وواقعه وضرورته أو أضدادها، ينتمي كلّه إلى المعرفة العقليّة، بناء على أفاهيم، التي تسمّى فلسفية. لكنّ تعيين حدسٍ في المكان (الهيئة) قبليًّا وتقسيم الزّمان (المدّة) أو فقط معرفة ما لتأليف شيء واحد بعينه في الزّمان والمكان من كلّي، ومعرفة ما يتولد عن ذلك من مقدار حدس بعامّة (العدد)، هو ذاك العمل العقلي، عبر رسم الأفاهيم، الذي يدعى رياضيًا.

النّجاح الذي يحرزه العقل، بوساطة الرّياضة، حتّى وإن لم تنجح هذه خارج حقل المقادير، يحفّز بشكل طبيعي كليًا إلى الادّعاء بأنّ منهجه هو سينجح خارج هذا الحقل. ذلك أنّنا نراه يحيل كلّ أفاهيمه إلى حدوس يمكن أن يعطيها قبليّا ويجعل من نفسه بذلك سيدًا للطبيعة إن صحّ القول، في حين أن الفلسفة المحضة مع أفاهيمها القوليّة تخبط في الطّبيعة خبطًا من دون أن يمكنها أن تجعل واقع هذه الأفاهيم حدسيًا قبليًّا، فتجعلها قابلة للتصديق. بل نرى أنّ الأساتذة في ذاك الفنّ لم يفقدوا الثّقة مرّة بأنفسهم، وأن العامّة لم تتوقف عن وضع آمالها العراض في مهاراتهم شرط أن يبدأوا العمل. لكن، لما كانوا قد بدأوا، أو كادوا، بالتّفلسف على رياضتهم (وهي مهمة صعبة) ، فإن الفرق النّوعي القائم بين استعمالَيْ العقل المحض لم يخطر لهم ببال قط. وهم يتّخذون القواعد الدّارجة المستعملة أمپيريًّا، والتي يستمدّونها من العقل العامي، بمثابة مسلّمات. ولا يهمهم قطّ من أين يمكن أن تأتيهم أفاهيم المكان والزّمان التي ينشغلون بها (بوصفها الكموم الأصليّة الوحيدة) بل يبدو لهم من غير المجدي التّعمق في أصل الأفاهيم الفاهميّة المحضة والبحث بذلك أيضًا عن ماصَدَق صدقيّتها، فهم يكتفون باستعمالها. وهم بذلك يتصرّفون بصواب كلّي شرط أن لا يتخطوا الحدود المرسومة لهم، أعني حدود الطّبيعة، لأنهم سينزلقون من دون أن يدروا إلى خارج حقل الحساسية، على الأرض غير الموثوقة للأفاهيم المحضة بل المجاوِزة، حيث لا يسمح لهم الأساس أن يقفوا ولا أن يسبحوا (فالأرض غير ثابتة والمياه لا تصلح للإبحار372) وحيث لا يمكن أن نخطو سوى خطى هائمة لا يحفظ الزّمان أي أثر لها، في حين أن دربهم في الرّياضة دربٌ جحافل يمكن لآخر الأجيال القادمة أن تسلكها بثقة.

وبما أنّنا كنّا قد التزمنا بأن نعيّن بدقة ويقين حدود العقل المحض في استعماله المجاوِز، لكن، بما أنّ هذا النّوع من التّطلع له فيّاه خاصّية أنّه على الرّغم من أكثر التّحذيرات إلحاحًا وأوضحها، يظل أبدًا ينخدع، قبل أن يتخلّى نهائيًا عن خطته، بأمل الوصول إلى ما وراء حدود التّجربة، إلى بلاد العقل الجذّابة، فإنّه من الضروريّ أن نقذف بهذا التّوهم

في عرض البحر، وأن نظهر أنّ تطبيق المنهج الرّياضي في هذا النّوع من المعارف لا يمكن أن يزوّدنا بأيّ نفع، اللهمّ إلا بذلك الذي يكشف بوضوح عن عيوبه الخاصّة. وأنّ الهندسة والفلسفة شيئان مختلفان كليًا وإن كانتا تتعاونان في علم الطّبيعة، وأن طرائق الواحدة لا يمكن بالتّالي أن تقلّد قطّ في الأخرى.

تستند متانة الرّياضة إلى التّعريفات والمسلّمات والبراهين. سأكتفي إذن بأن أظهر أن أيًّا من هذه العناصر بالمعنى الذي يتّخذه فيه الرّياضي لا يمكن أن تعطيه الفلسفة ولا أن تقلّده، وأن الهندسيّ باتّباعه منهجه في الفلسفة، لن يبني سوى قصور من ورق، وأنّ الفيلسوف بتطبيقه منهجه في ميدان الرّياضة لا يمكن أن يفعل سوى الهذر. مع أنّ الفلسفة تقوم على معرفة المرء لحدوده، حتّى أنّ الرياضي نفسه، عندما لا تكون موهبته قد حدّتها الطّبيعة وقصرتها في نطاقها، لا يمكنه أن يرفض تحذيرات الفلسفة أو يترفع عنها.

2 في التّعريفات: التّعريف، كما يشير اللفظ نفسه، يجب أن لا يعني أصلًا سوى عرض الأفهوم المفصّل لشيء عرضًا أصليًا ضمن حدوده373. وبحسب هذه المستلزمات لا يمكن للأفهوم الأمبيريّ قطّ أن يُعرَّف بل فقط أن يوضَّح. إذ لما كان لدينا فيه بعض المعالم عن نوع معيّن من مواضيع الحواس، لم يكن بإمكاننا أن نتأكد قطّ ما إذا كنا نفكّر، بالكلمة التي تدلّ على الموضوع نفسه، معالم أكثر حينًا ومعالم أقل حينًا آخر. ففي أفهوم الذّهب، يمكن للواحد أن يفكّر بالإضافة إلى الوزن واللون والصلابة، تلك الخاصّية التي للذّهب في أن لا يصدأ، في حين لا يعرف الآخر أيّ شيء عن هذه الخاصّية. ونحن لا نستخدم معالم معينة إلا بقدر ما يكفي للتمييز، إلا أنّ مشاهدات جديدة يمكن أن تذهب ببعضها، وتضيف أخرى، بحيث لا يكون الأفهوم محصورًا قطّ ضمن حدود موثوقة. فماذا يفيد إذن، أن نُعرِّف أفهومًا من هذا النّوع؟ إذ حين يدور الكلام مثلًا على الماء وخصائصه، لا نتوقّف عندما نفكّره تحت لفظ الماء بل، ننتقل إلى التّجارب، ويكون على اللّفظ مع بعض المعالم المتعلقة به أن يقيم مجرّد صلة مع الغرض لا أن يقيم أفهومًا عنه؛ ولا يكون التّعريف المزعوم بالتّالي سوى تعيين لفظي. ولا يمكننا ثانيًا، إن تكلّمنا بدقة، أن نعرِّف أي أفهوم معطى قبليًا، كالأفاهيم عن الجواهر والسّبب والحقّ والعدل مثلًا. ذلك أنّه ليس بوسعي أن أكون متأكدًا من أن التّصوّر الواضح للأفهوم المعطى (الذي ما زال غامضًا) قد تمّ بسطه بالتّفصيل إلّا بشرط أن أعلم أنّه مطابق للموضوع. لكن، بما أن أفهوم هذا الموضوع كما هو معطى قد يتضمّن كثيرًا من التّصوّرات الغامضة التي نهملها في التّحليل، على الرّغم من أنّنا نستعملها دائمًا في التّطبيق، فإن الدّقة الشّاملة في تفصيل تحليل أفهومي هي دائمًا مجال شكّ، ويمكن أن يجعلها كثير من الأمثلة المتطابقة مرجّحة فقط، إنما لا يجعلها ذات مرّة يقينيّة وجوبًا. وبدلًا من تعبير التّعريف، أفضّل أن استعمل تعبير العرض الذي يبقى، دائمًا، أكثر اتزانًا، والذي معه يمكن للنقديّ أن يتقبل التّعريف إلى درجة معينة مع الاحتفاظ بشكوكه حول دقّة التّفصيل. إذًا، ولأنّه لا يمكن لا للأفاهيم الأمبيريّة، ولا للأفاهيم المعطاة قبليًا أن تعرَّف، فإنّه لا يبقى سوى تلك التي تفكّر اعتباطًا، لكي نجرب عليها هذه الحيلة. وفي هذه الحالة، يمكنني دائمًا أن أعرّف أفهومي، لأنّه يجب عليّ أن أعلم دائمًا ماذا أردت أن أفكّر، لأنني قد شكّلته بنفسي عن قصد، ولأنّه لم يُعط لي بطبيعة الفاهمة ولا التّجربة، لكن لا يمكنني أن أقول إنني بذلك قد عرَّفت موضوعًا حقيقيًا. إذ حين يستند الأفهوم إلى شروط أمبيريّة، كأفهوم السّاعة البحريّة مثلًا، لا يكون الموضوع وإمكانه معطيان بعد لهذا الأفهوم الاصطناعي، بل إني لا أكون أعلم هل هذا الأفهوم موضوع في محلّ ما، ويمكن القول، بدقّة أكبر، إنّ تعريفي هو بالأحرى إعلان (لمشروعي) أكثر ممّا هو تعريف لموضوع. لا يبقى إذن من أفاهيم قابلة لأن تعرَّف سوى تلك التي تتضمّن تأليفًا اصطناعيًا يمكن أن يُبنى قبليًا في الحدس؛ ولا يمكن لهذا الموضوع بالتّأكيد أن يتضمّن سوى الأفهوم لا أكثر ولا أقل، لأنّ أفهوم الموضوع قد أعطيَ في الأصل بالتّعريف، أعني من دون أن يكون هذا التّعريف اشتُقّ من مكان آخر. وليس للغة الألمانية سوى لفظ: erklärung، للتعبير عن العرض والشرح والتّصريح والتّعريف374. ولذا ينبغي علينا أن

نخفّف قليلاً من التّشدّد الذي يجعلنا نرفض اسم التّعريفات للشّروحات الفلسفية. وسنقصر إذن كلّ هذه الملاحظة على الإشارة إلى أن التّعريفات الفلسفية ليست سوى عرض للأفاهيم المعطاة، في حين أن التّعريفات الرّياضية هي رسم للأفاهيم المشكّلة تشكيلًا أصليًا. ولا تُصْطَنع الأولى إلا تحليليًا بتفتيت (ما تماميّته ليست يقينية واجبة)، في حين أن الثّانية تُصْطَنع تأليفيًّا وتصنع بالتّالي الأفهوم نفسه الذي لا تفعل الأولى سوى أن تشرحه.

وعنه ينتج:

أ) في الفلسفة يجب أن لا نقلّد الرّياضة، فنبدأ بالتّعريفات، اللهمّ إلّا على سبيل المحاولة وحسب. إذ لما كانت التّعريفات الفلسفية مجرّد تحاليل لأفاهيم معطاة، فإن هذه الأفاهيم تحتل المرتبة الأولى على الرّغم من أنّها لاتزال غامضة، وإن العرض النّاقص يسبق العرض التامّ، بحيث يمكننا أن نستدلّ من بعض المعالم، التي نستمدّها من تحليل لا يزال ناقصًا، على معالم أخرى قبل الوصول إلى العرض التامّ، أعني إلى التّعريف. إذًا، وبكلمة واحدة: في الفلسفة، يجب على التّعريف؛ بوصفه إيضاحًا مناسبًا، أن يختم العمل لا أن يبدأه375. وعلى العكس، ليس لدينا في الرّياضة أيّ أفهوم يسبق التّعريف، لأنّه إنما يعطى الأفهوم بدءًا؛ فالرّياضة ملزمة إذًا أن تبدأ به وهي بالطّبع قادرة على ذلك دائمًا.

ب) لا يمكن للتعريفات الرّياضية أن تغلط مرّة. إذ لما كان الأفهوم معطى بدءًا بالتّعريف، فإنّه يتضمّن بالضّبط ما يريد التّعريف أن نفكّره به وحسب. لكن، إذا لم يكن يمكن أن يوجد فيه غلط من حيث المضمون، فإنّه قد يكون فيه أحيانًا، وإن نادرًا جدًا، عيب ما في الصّورة (في اللباس)، أعني بالنّظر إلى الدّقة. فالتّعريف العادي للدّائرة، الذي نقول فيه: إنّها خط منحن، كلّ نقاطه متساوية البعد عن نقطة واحدة (المركز)، يشكو من عيب إدخال تعيين المنحنى من دون جدوى، لأنّه يجب أن يكون هناك نظريّة خاصّة تشتق من التّعريف ويكون برهانها سهلًا، أعني: إن كلّ خط تكون كلّ نقاطه متساوية البعد عن نقطة بعينها هو منحن (لا يوجد فيه أي جزء مستقيم). وعلى العكس، فإن التّعريفات التّحليلية يمكن أن تغلط بأشكال كثيرة، إمّا بتضمُّن معالم لم تكن حقًا في الأفهوم، وإمّا بعدم الإشارة إلى كلّ المعالم التي يتضمّنها. وهكذا تفتقر إلى ما هو جوهريّ في التّعريف، لأنّه من الممتنع أن نتيقّن تمامًا من كمال تحليله. ولذا لا يمكن لمنهج الرّياضة في التّعريف أن يطبق في الفلسفة.

2) في المسلّمات: المسلّمات مبادئ تأليفيّة قبليّة من حيث هي يقينية بلا توسّط. والحال، إنّه لا يمكن لأفهوم أن يُربط بآخر بشكل تأليفيّ ولا متوسّط معًا، لأنّه يلزم للخروج من أفهوم، معرفة ثالثة وسيطة. ولكن، بما أن الفلسفة مجرّد معرفة عقليّة وفقًا لأفاهيم، فإنّه ليس فيها أي مبدأ يستحقّ اسم مسلّمة. وعلى العكس، إنّ الرّياضة قابلة للمسلّمات، لأنّه يمكنها بوساطة رسم الأفاهيم في حدس الموضوع، أن تقرن قبليّا وبلا توسّط محمولاته، ومثلًا: إنّ ثلاث نقاط توجد دائمًا في سطح. وعلى العكس، لا يمكن لمبدأ تأليفيّ يصدر عن أفاهيم وحسب أن يكون يقينيًا بلا توسّط، مثل القضيّة: إن كلّ ما يحصل له سبب. لأنّه يجب أن أرجع إلى ثالث، أعني إلى شرط التّعين الزّمني في تجربة، وليس بوسعي أن أعرف هذا المبدأ مباشرة وبلا توسّط بمجرّد أفاهيم. فالمبادئ القوليّة هي إذًا أمر مختلف كليًّا عن المبادئ الحدسية، أعني عن المسلّمات. فتلك تتطلب دائمًا تسويغًا يمكن لهذه أن تستغني عنه كليًا. وبما أنّ هذه هي، لهذا السّبب بالضّبط، بديهية في حين أنّ المبادئ الفلسفية لا يمكن أن تدّعي ذلك مع كلّ يقينها، إذ ينقصنا ما لا يتناهى، كي تصير قضيّة تأليفيّة ومجاوِزة من قضايا العقل المحض بيّنة بمثل ما هي هذه القضيّة (كما يقال في العادة بصلف): اثنان ضرب اثنين يساوي أربعة. وصحيح أنّي، في التّحليلات، في لوحة مبادئ العقل المحض، قد نوّهت أيضًا بمسلّمات معيّنة للحدس، إلّا أن المبدأ الذي ذكرته هناك، لم يكن بحد ذاته مسلّمة، فلم يكن يصلح إلا كمبدأ لإمكان المسلّمات بعامّة، ولم يكن هو نفسه سوى مبدأ بناء على أفاهيم. لأنّ إمكان الرّياضة نفسه يجب أن يُبيّن في

الفلسفة المجاوِزة. فليس للفلسفة إذًا مسلّمات، وليس لها الحق البتّة في أن تفرض مبادئها قبليًّا بهذا الإطلاق، بل يجب عليها أن تنصرف إلى تسويغ صلاحها إزاء تلك المبادئ تسويغًا مدعمًا.

3) في البراهين: وحده الدّليل اليقيني من حيث هو حدسي يمكن أن يسمّى برهانًا. فالتّجربة تعلّمنا حقًّا ما هو، لكن لا ما لا يمكن أن يكون على نحو آخر. وعليه، فإن الأدلّة الأمپيريّة لا يمكن أن تزوّدنا بأيّ دليل يقيني. لكن اليقين الحدسي، أعني البداهة، لا يمكن أن يتولّد مرّة من أفاهيم قبليّة (ضمن معرفة قوليّة) مهما كان الحكم يقينيًا واجبًا. ليس هناك إذًا ما يتضمّن البراهين سوى الرّياضة، لأنها لا تشتقّ معرفتها من أفاهيم، بل من رسم الأفاهيم، أعني من الحدس الذي يمكن أن يعطى قبليًّا متناسبًا مع الأفاهيم. والمنهج الجبريّ نفسه بمعادلاته التي يستمدّ منها، بالاختزال، الحقيقة والدليل معًا، هو، حقًّا ليس رسمًا هندسيًا، بل رسم خاصّ فيه تُحضِر الأفاهيم في الحدس بوساطة علامات، وبخاصّة علامات العلاقة بين المقادير، وفيه نصون كلّ الاستدلالات من الغلط، من دون أن ننظر قطّ إلى المنحى الكشفي، وذلك فقط لأنّ كلّ واحد منها موضوع أمام النّظر. وعلى العكس، إنّ المعرفة الفلسفية تفتقر بالضّرورة إلى هذه الميزة، لأنّه يجب عليها دائمًا أن ترى إلى الكلّي تجريدًا376 (بأفاهيم). في حين أنّه يمكن للرياضة أن تفحص الكلّي عيانًا377 (في الحدس المفرد) ومع ذلك، بتصوّر قبليّ محض حيث يرى كلّ مسار خاطئ. وعليه، أطلق على الأدلّة الفلسفية بالأحرى اسم الأدلّة السّماعية378 (القوليّة) لأنها تقوم على مجرّد ألفاظ وحسب (عن الموضوع في التّفكير) وليس اسم البراهين، لأن هذه تدخل، كما يشير التّعبير379، في حدس الموضوع.

عن كلّ ذلك ينتج أنّه لا يلائم طبيعة الفلسفة، وبخاصّة في حقل العقل المحض، أن تسلك الدّرب الدّغمائيّة، فتتباهى بألقاب الرّياضة وأوسمتها، لأنّها لا تنتمي إلى نسقها، على الرّغم من أنّ لديها في الحقيقة كلّ الأمل في أن تكون معها في اتّحاد أخويّ. وتلك ادّعاءات باطلة لا يمكن أن تنجح البتّة؛ والمطلوب بالأحرى أن توجّه الفلسفة باتّجاه العودة إلى مقصدها لكي تكتشف أوهام العقل الذي يتجاهل حدوده، لكي تعيد، بوساطة إيضاح أفاهيمنا إيضاحًا كافيًا، ادّعاء الاعتبار إلى معرفة بالذات متواضعة، إنما مدعمة بصلابة. فلا يمكن للعقل إذن، في محاولاته المجاوِزة، أن ينظر أمامه بكل تلك الثّقة كما لو أن الطّريق التي اتبعها تقود مباشرة إلى الهدف، ولا أن يعتمد على المقدّمات التي اتّخذها مبدأً له بقدر من الجرأة لم يعد معه من الضروريّ أن يعيد نظره غالبًا إلى الوراء لينظر ما إذا كان يكتشف، في سياق استدلالاته، أخطاء قد تكون أفلتت منه في المبادئ، أخطاء ترغمه إمّا على تعيين تلك المبادئ بطريقة أفضل، وإمّا على استبدالها بأخرى مغايرة كليًا.

أقسم كلّ القضايا اليقينية (سواء كانت قابلة للبرهنة أم يقينية بلا توسّط) إلى دُغْمى وماتيما380. فالقضيّة التّأليفيّة مباشرة بناء على أفاهيم هي دغمى في حين أن القضيّة التّأليفيّة عبر رسم الأفاهيم هي ماتيما. والأحكام التّحليلية لا تعلمنا شيئًا أصلًا عن الموضوع أكثر مما يتضمّنه سلفًا أفهومه الذي لدينا عنه لأنّها لا توسّع معرفتنا إلى أبعد من أفهوم الحامل بل لا تفعل سوى أن توضحه؛ فلا يمكن إذن أن تسمّى بصحيح العبارة دغمى (وهو لفظ يمكن ترجمته تقريبًا بحكم تعليمية). لكن، من ضربيْ القضايا التّأليفيّة القبلية اللذين ذكرتهما للتوّ، وحدها يمكن أن تحمل هذا الاسم، وفقًا لطريقة التعبير العاديّة، تلك التي تنتمي إلى المعرفة الفلسفية. ومن الصّعب أن نسمّي دغمى قضايا الحساب والهندسة. يؤكد هذا الاستعمال إذن الإيضاح الذي أعطيناه بالقول: إن الأحكام بناء على أفاهيم يمكن أن تسمّى وحدها، من دون الأحكام عبر رسم الأفاهيم، دُغْمائيّة.

والحال، إن كلّ العقل المحض في استعماله محض الاعتباري، لا يتضمّن أي حكم تأليفيّ مباشرة، بناء على أفاهيم. ذلك أنّه كما بينا غير قادر على إصدار أيّ حكم تأليفيّ ذي صدقيّة موضوعيّة بوساطة مُثُل؛ في حين أنّه بالأفاهيم

الفاهميّة يقيم مبادئ يقينية إنما لا مباشرة بناء عل أفاهيم، بل فقط غير مباشرة من خلال صلة تلك الأفاهيم بشيء عرضيّ كليًّا هو التّجربة الممكنة؛ لأنّه عندما تكون هذه التّجربة ممكنة (شيء ما بمثابة موضوع لتجارب ممكنة مفترضة، فإنه يمكن لتلك المبادئ أن تكون، حقًّا، يقينية واجبة، إلّا أنّه لا يمكن (مباشرة) أن تعرف قبليًّا فيّاها. فالقضيّة: كلّ ما يحصل فله سببه، لا يمكن لأحد أن يسبر غورها بناء على هذه الأفاهيم المعطاة وحدها، وعليه فإنّها ليست دغمى على الرّغم من أنّها من وجهة النّظر الأخرى، أعني في مجرّد حقل استعمالها الممكن، أي في التّجربة، يمكن أن يدلل عليها بشكل يقينيّ. لكنّها تدعى مبدأ وليس نظريّة381، مع أنه يجب أن يُدلّل عليها لأنّ لها الميزة الخاصّة هذه: تجعل أساس دليلها، أعني التّجربة بدءًا ممكنة، إذ يجب أن تكون مفترضة فيها أبدًا.

فإذا لم يكن ثمّة من دُغْمى في الاستعمال الاعتباريّ للعقل، حتّى من حيث المضمون، فإنّه لا يمكن أن يناسبه أي منهج دُغْمائي سواء استعاره من الرّياضي أم حصل عليه بطريقة خاصّة، ذلك أن هذا النّوع من المنهج لا يفعل سوى أن يُخفي الأخطاء والأغلاط، ويخدع الفلسفة التي مقصدها أصلًا، أن تسلّط الضّوء الأكبر على خطوات العقل. لكن المنهج يجب أن يكون أبدًا سسْتاميًّا، ذلك أن عقلنا هو نفسه (ذاتيًا) سستام على الرّغم من أنّه في الاستعمال المحض بوساطة مجرّد أفاهيم ليس سوى سستام للبحث، وفقًا لمبادئ الوحدة التي يمكن للتجربة وحدها أن تعطي مادتها. لكن، ليس هنا مجال قول أيّ شيء على المنهج الخاصّ بالفلسفة المجاوِزة، لأن ليس علينا أن نهتمّ إلا بنقد ملكاتنا كي نعلم ما إذا كان بإمكاننا أن نبني، وإلى أيّ ارتفاع يمكننا، بالمواد التي لدينا (الأفاهيم القبلية المحضة)، أن نرفع بناءنا.

quanta 369

370 quantitatem ؛ والكميّة متعيّنة في حين أنّ الكمّ غير متعيّن، مع أن كنط يعبّر عنهما معًا باللفظ الألماني Größe = مقدار، وهو اللفظ نفسه المستخدم في تحليل المبادئ حيث يُفرّق بين مقادير ممتدّة ومقادير مشتدّة (على درجة ما من الاشتداد) (م. و.).

371 بوساطة أفهوم السّبب أخرج حقًّا من الأفهوم الأمپيري عن حدس ما (حيث يحصل شيء) إنما من دون التوصّل إلى الحدس الذي يعرض عيانًا أفهوم السّبب، بل بالانطلاق من شروط الزمان بعامّة التي يمكن أن توجد في التجربة وفقًا لأفهوم السّبب. فأنا أتوسل إذن وفقًا لأفاهيم وحسب، ولا يمكن أن أتوسّل برسم الأفاهيم، لأن الأفهوم هو قاعدة لتأليف الادراكات التي ليست حدوسًا محضة ولا يمكنها بالتالي أن تعطى قبليًا.

372 Instabilis tellus, innabilis unda.

373 التفصيل يعني الوضوح والمعالم الكافية؛ والحدود تعني الدّقة بحيث لا يبقى من معالم أكثر مما يلزم للأفهوم المفصل؛ وأصليًا تعني أن هذا التعيين للحدود ليس مشتقًا من محل آخر وأنّه بالتالي ليس به حاجة إلى دليل، لأن ذلك سيجعل التعريف المزعوم عاجزًا عن تصدر لائحة كلّ الأحكام حول الموضوع.

374 تباعًا من اليمين Definition, Deklaration, Explikation, Exposition وكلها تحتفظ بصورتها اللاتينية (م. و).

375 تعجّ الفلسفة بتعريفات فاسدة، وبخاصة تلك التي تتضمّن حقًّا عناصر للتعريف، إنما لا تتضمّنها بالتمام. وإذا كان من غير الممكن أن نقوم بأي شيء مع أفهوم قبل تعريفه، فإن التفلسف سيكون صعبًا جدًا. لكن، بما أنّه يمكننا ومهما بعدت العناصر (في التحليل)، أن نستعملها استعمالًا حسنًا وآمنًا، فإنّه يمكننا أيضًا أن نستعمل بفائدة كبيرة

تعريفات ناقصة، أعني قضايا ليست بعد تعريفات بصحيح العبارة، علمًا أنّها صحيحة فيما عدا ذلك، وتعريفات تقريبية بالتالي. فالتعريف في الرّياضة ينتمي إلى الـesse(*) وفي الفلسفة إلى الـmelius esse(**). ومن الجميل، إلا أنّه من الصعب جدًا، الوصول إليه؛ إذ ما زال المشترعون يبحثون عن تعريف لأفهومهم عن الحقوق.

(*) الكائن.

(**) أفضل ما يكون.

376 ακροαματικ in abstacto.

377 in concreto.

378 akroamatische عن اليونانيّة ακροαματικ ، وتعني التعليم الشفاهي وكانت العرب ترجمت فيزياء أرسطو بعنوان: السّماع الطبيعي (م. و.).

379 Demonstration يعني أيضًا: إظهار وعرض وإيضاح... الخ (م. و.).

380 dogmata und mathemata عن اليونانيّة بالرسم اللاتيني، وتعني الدُغْمى عنصر الاعتقاد والماتيما عنصر التعلّم، وسبق أن أسمت العرب الرياضيات علوم التعاليم كترجمة لـ: μαθηματικά (ماتيماتيكه) اليوناني (م. و.).

381 يفرّق هنا بين قضية أساس Grundsatz (مبدأ) وقضية تعليم Lehrsatz(نظريّة) (م. و.).

يجب على العقل أن يخضع للنقد، في كلّ مشاريعه، ولا يمكنه بأيّ حظر أن يحدّ من حريّة النقد من دون أن يثير حوله شكوكًا تضرّ به. وليس هناك أيّ شيء مهم جدًا من حيث الفائدة ولا أيّ شيء مقدّس جدًا يمكن أن يعفى من ذاك الفحص المتعمّق والدقيق الذي لا يهاب أحدًا. بل، إلى هذه الحريّة، إنما يستند وجود العقل الذي ليس ذا سلطة دكتاتورية، بل الذي قراره هو أبدًا مجرّد اتّفاق المواطنين الأحرار الذين يجب على كلّ واحد منهم أن يكون قادرًا على التّعبير، من دون عوائق، عن تحفّظاته، بل عن رفضه.

وفي هذه الحال، صحيح أنّ العقل لا يمكنه البتّة أن يتهرّب من النّقد، إلّا أنّه ليس لديه دائمًا سببٌ ليخشاه. لكن العقل المحض في استعماله الدّغْمائي (وليس في استعمال الرّياضي) لا يعي أنّه يجب أن يراعي بدقّة تامّة قوانينه العليا، بقدر ما يجب عليه أن يمثُل بأدب، بل أن يمثُل عاريًا تمامًا عن كلّ صلف أزيائه الدّغمائيّة، أمام محكمة عقل أعلى يفحصه بعين الحاكم النّاقد.

والأمر على العكس من ذلك كليًا، عندما يكون عليه أن يخضع لا لرقابة حاكمه، بل لادّعاء إخوته في المواطنية، ولا يكون عليه سوى أن يدافع عن نفسه ضدّهم، إذ حيث يريد هؤلاء أيضًا أن يكونوا دُغْمائيين في النّفي كما هو العقل في الإثبات، سيكون هناك مجال لتشريع وضعيّ382 يضمنه من كلّ سوء ويؤمّن له ملكية منتظمة لا تخشى شيئًا من أيّ ادّعاء أجنبي على الرّغم من أنها لا يمكن أن تكون مثبتة بذاتها إثباتًا كافيًا في الحقيقة383.

أفهم إذن بالاستعمال الجدالي للعقل المحض، دفاعه عن قضاياه ضدّ الإنكار الدّغْمائي. لا يدور الأمر إذن، هنا، على معرفة ما إذا كان يمكن للمزاعم أيضًا أن تكون خاطئة، بل فقط على مسألة أنّه لا يمكن لأحد أن يزعم العكس بيقين ضروريّ (ولا حتّى بأكبر احتمال حقيقة). ذلك أنّه لا أحد يُنعِم علينا بالاحتفاظ بملكيّتنا إذا لم يكن لدينا صكّ، وإن غير كافٍ، وإذا لم يكن من الأكيد تمامًا أنّه لا يمكن لأحد البتّة أن يثبت لامشروعيّة هذه الملكية.

وإنّه لشيء محزن ومذلّ أن يكون هناك بعامّة نقضيّات للعقل المحض، وأن يكون على هذا العقل، الذي يشكّل، مع ذلك، محكمة عليا تسمو على كلّ الخصومات، أن يدخل في تنازع مع نفسه. وصحيح أنّنا قد رأينا أعلاه أمامنا مثل هذه النقضيّات الظّاهرة، إلّا أنّه قد تبين أنّها تستند إلى سوء فهم كان يقوم في أنّ المرء يعدّ الظّاهرات، تبعًا للتحكيمة العامية، بمثابة أشياء فيّاها، وفي أن يطلب، بعد ذلك بطريقة أو بأخرى (إمّا بامتناع متساوٍ في الحالتّين)، كمالًا مطلقًا في تأليفها، الأمر الذي لا يمكن توقّعه قطّ من الظّاهرات. لم يكن هناك إذن أيّ تناقض حقيقي للعقل مع نفسه في القضايا هذه: «لسلسلة الظّاهرات المعطاة فيّاها بداية أولى إطلاقًا»؛ و: «هذه السّلسلة هي فيّاها وبإطلاق من دون بداية»، لأنّ القضيتين يمكن أن تقوما معًا بالفعل من دون حرج، لأن الظّاهرات من حيث وجودها (كظاهرات) هي فيّاها لَيْسٌ مطلق، أي شيء ما متناقض، وافتراضها بالتّالي يجرّ معه طبيعيًا نتائج متناقضة.

لكن، لا يمكن أن نتذرّع بمثل سوء الفهم هذا، ولا يمكن لنزاع العقل أن ينتهي على هذا النّحو عندما نزعم على الطّريقة التّأليهية الطّبيعيّة: «هناك جوهر أسمى»، ونزعم بالمقابل على الطّريقة الإلحادية: «لا جوهر أسمى»؛ أو عندما نزعم في السّيكولجُيا: «إن كلّ الذي يفكّر ذو وحدة خالدة ومطلقة، ويتميز بذلك من كلّ وحدة ماديّة وفانية»، أو نضادّ هذا الزعم بزعم آخر: «ليست النّفس وحدة لامادية، ولا يمكن أن تفلت من الفناء». ذلك أن موضوع السّؤال هو هنا مستقل عن كلّ عنصر غريب قد يناقض طبيعته، وليس للفاهمة فيه شغل إلّا مع الأغراض إيّاها وليس مع الظّاهرات. لن يكون هنا إذن أيّ تناقض حقيقي، إلّا إذا كان على العقل أن يقول لجهة النّفي شيئًا يمكن أن يتّخذ سمة الإثبات؛ لأنّه، فيما يخصّ نقد حجج الإثبات الدّغْمائي يمكن للمرء أن يقره تمامًا من دون أن يتنكّر لتلك القضايا التي تقف إلى جانبها على الأقل مصلحة العقل، وهي مصلحة ليس بوسع خصمه أن يستند إليها قطّ.

ولا أشاطر في الحقيقة ذاك الرّأي، الذي غالبًا ما عبر عنه أناس أفذاذ وجادّون (مثل زولتسر) كانوا يشعرون بضعف الأدلّة المستعملة حتّى الآن، أعني كانوا يأملون العثور يومًا على أدلّة بديهية لقضيتَيّ عقلنا المحض الأساسيّتين: ثمّة إله، وثمّة حياة مقبلة. بل إنّي متيقن على العكس، من أنّ ذلك لن يحصل البتّة، إذ من أين سيتّخذ العقل أساسًا لمثل هذه المزاعم التّأليفيّة التي لا صلة لها لا بمواضيع التّجربة ولا بإمكانها الباطن؟ إلا أنّه من اليقيني وجوبًا، أنّه لن يأتي قطّ أيّ إنسان أيًّا كان، يكون بإمكانه أن يزعم العكس، بأيّ شبهة حق، وبالحري دُغْمائيًا. إذ لما كان لا يمكنه أن يدلّل على ذلك إلّا بالعقل المحض، فإنّه يجب عليه أن يشرع بإثبات أنّ الجوهر الأسمى وأنّ الذات المفكّر فينا كعقل محض هما من المحال؛ لكن، من أين سيستمدّ المعارف التي تخوّله أن يحاكم، على هذا النّحو التّأليفيّ، أشياء تتخطى كلّ تجربة ممكنة؟ يمكننا إذن أننكون واثقين تمامًا من هذه النّقطة: لن يأتي أحد ذات يوم ليثبت لنا العكس، وليس بنا بالتّالي حاجة إلى اللجوء إلى أدلّة صحيحة مدرسيًا، بل يمكننا دائمًا أن نسلّم بتلك القضايا التي تتّفق تمامًا مع مصلحة عقلنا النظريّ في استعماله الأمبيريّ، والتي هي، بالإضافة إلى ذلك الوسائل الوحيدة لمصالحته مع المصلحة العمليّة. وضد خصمنا (الذي يجب أن لا ينظر إليه هنا كمجرّد نقديّ) لدينا في تصرفنا، قولنا: لا يجوز384 الذي يجب أن يربكه حتمًا، إذ لا ننكر عليه أن يقلب الحجة ضدّنا، لأن لدينا، دائمًا في الاحتياط، شعار عقلنا الذاتيّ الذي يفتقر الخصم إليه بالضّرورة، والذي في ظلّه يمكننا أن ننظر باطمئنان ولامبالاة إلى كلّ ضربات الخصم الهوائيّة.

وعلى هذا النّحو، لن يكون هناك من نقضيّات للعقل المحض أصلًا. لأنّه يجب أن يبحث عن معتركه الخاصّ في حقل الإلهيات والنفسانيّات المحضة؛ حيث إنّ هذا الميدان لا يحتمل أيّ مصارع في كامل دروعه وبالأسلحة المخيفة، وحيث لن يمكنه أن يتقدّم فيه إلّا بمساخر أو بمباهاة يُسخر منها كما من لعبة أطفال. وتلك ملاحظة مُعزّية تعطي الشّجاعة من جديد للعقل. إذ على ماذا يمكن أن يعتمد خارج ذلك، وهو الوحيد المدعو إلى أن يصحّح كلّ الأخطاء، إذا كان مضطّربًا جوّانيًا، من دون إمكان أن يأمل بالسّلام وبالملكيّة المطمئنة؟

كل ما تأمر به الطّبيعة هو جيّد لمقصد ما. فالسّموم نفسها تستخدم للتغلّب على سموم أخرى تتكوّن من أخلاطنا الخاصّة، ويجب بالتّالي أن لا تغيب عن اللّائحة التامّة للأدوية (الصيدلية). والاعتراضات ضد قناعات عقلنا محض الاعتباري وصلفه، هي نفسها معطاة بطبيعة هذا العقل، ويجب أن تكون اذن ذات مقصد حسن وذات هدف يجب أن لا نقلّل من شأنه. فلماذا وضعت العناية هذا العدد من المواضيع، مع كونها مترابطة مع أسمى مصالحنا، على مثل هذا العلوّ، بحيث لا يتسنّى لنا أن نلقاها إلّا بإدراك غامض، ومن حيث نشكّ فيها، ومن حيث تثير فضولنا بذلك أكثر مما تشبعه؟ وهل من المفيد أن نجازف بقرارات جريئة بصدد مثل هذه الأمنيات؟ إنّه لأمر مثير للشك على الأقل، ومؤذٍ ربما. لكن في جميع الحالات، ومن دون أي شكّ، من المفيد أن نترك للعقل الذي يبحث، وللعقل الذي يفحص، حريّة كاملة كي يمكنه أن يهتمّ، من دون عائق، بمصلحته الخاصّة، التي يسهم العقل في تقدّمه بوضع حدود لرؤاها كما بتوسيعها، العقل الذي يخشى دائمًا أن تحرفه الأيدي الغريبة عن دربه الطّبيعيّة، نحو مقاصد تفرض عليه بالقوّة.

دعوا إذًا خصمكم يتكلّم عندما لا يفعل سوى أن يدع العقل يتكلّم. وصارعوه فقط بأسلحة العقل. وفيما تبقّى كونوا على اطمئنان بالنّسبة إلى القضيّة المحقة (المصلحة العمليّة) لأنها ليست البتّة رهان النّزاع محض الاعتباري. فالنزاع ينكشف فقط عن نقيضة معيّنة للعقل، يجب من حيث تستند إلى طبيعته أن تؤخذ بالضّرورة بالحسبان وأن تُفحص. وهو يُثقّف العقل بجعله يرى إلى موضوعه من وجهتَيْ نظر، ويصوّب حكمه بحصره. وما هو مدار النّزاع هنا ليس الغرض بل النّبرة. لأنّه حتّى عندما يجب عليكم أن تتخلّوا عن لغة العلمان سيبقى لديكم ما يكفي بعد للتكلّم بلغة الإيمان الرّاسخ الذي يبيحه أكثر العقول حذقًا.

لو كنّا سألنا ذا الدّم البارد دِيْفِد هيوم – ذاك الرّجل المجبول أصلًا لتوازن الحكم، عمّا دفعه، إلى أن يخلخل، بشكوك مفكّرة بعناء، قناعة البشر، المعزّية جدًا والمريحة جدًا بأنّ أنوار عقلهم تكفي لزعم قيام جوهر أسمى ولتكوين أفهوم متعيّن عنه – لكان أجاب: لا شيء سوى قصد تقدّم العقل في معرفة نفسه، وفي الوقت نفسه، نفورٌ معينٌ من العنف الذي يريدون إخضاعه له عندما يثيرونه فوق طاقته، ويمنعونه في الوقت نفسه من الاعتراف بإخلاص بضعفه الذي ينكشف له عندما يتفحّص نفسه. من جهة أخرى، لو سألتم بريستلي المحبّذ لمبادئ استعمال العقل الأمپيريّ وحدها، والمعادي لكلّ اعتبار مُجاوِز حول الأسباب التي دفعته، وهو العالم الورع والمتحمّس للدّين، إلى أن يهدم العمودين الرّئيسين لكلّ دين: حريّة نفسنا وخلودها (الأمل بحياة مقبلة ليس عنده سوى رجاء معجزة القيامة)، لما كان بإمكانه أن يجيبكم سوى أنّ ذلك كان لمصلحة العقل الذي يتأذّى كلّ مرة نريد فيها استثناء بعض المواضيع من قوانين الطّبيعة المادية الوحيدة التي بإمكاننا معرفتها وتعيينها بدقّة. وسيبدو من غير العادل إن نحن هزئنا من بريستلي الذي كان يعرف كيف يوفق بين زعمه المتضارب والمقصد الدّيني، وإن نحن خاصمنا أمرأً حسن التّفكير، لأنّه لا يعود بإمكانه أن يتوجّه ما إن يتوه خارج حقل الطّبيعيات. لكنّ هذه الأسباب التّخفيفية يجب أن ينعم بها أيضًا هيوم الذي لم تكن نياته أقلّ حسنًا، والذي كان طبعه الخلقي لا غبار عليه، إنما الذي لم يمكنه أن يترك اعتباره التّجريدي، لأنّه كان يظن، وبحقّ، أنّ موضوعه يقع خارج حدود علم الطّبيعة كليًّا، في حقل المثُل المحضة.

ما العمل إذن هنا، وبخاصّة بالنّظر إلى الخطر الذي يبدو أنّه يهدد الخير العام؟ لا شيء أكثر طبيعيّة، ولا شيء أكثر أحقيّة من الرّأي الذي عليكم أن تتّخذوه في هذا الصّدد. دعوا إذًا هؤلاء النّاس يعملون، فإن أظهروا موهبة وبحثًا جديدًا وعميقًا، وبكلمة، إن أثبتوا فقط أنهم يعقلون، فإن العقل سيكون الرّابح أبدًا. أمّا إذا اتّخذتم وسيلة أخرى غير الوسيلة العقليّة الخالية من أيّ إكراه، وأخذتم تصرخون يا للخيانة العظمى، كما لو كنتم تستنجدون، لإخماد الحريق، بالجمهور الذي لا يفقه شيئًا من لطائف هذه الأعمال، فستعرضون أنفسكم للسخرية. لأن الكلام لا يدور هنا قطّ على ما هو نافع أو ضارّ للخير العام، بل فقط على: إلى أيّ حدّ يمكن للعقل أن يتقدّم في اعتباره المنزّه عن المصلحة جملة، وهل يجب أن نركن إليه في شيء ما بعامّة، أم نتركه بالأحرى للعمليّ. وبدلًا من أن تزجوا بأنفسكم في المعمعة، شاهرين سيوفكم حافظوا بالأحرى على موقع النّقد الآمن، وانظروا من هناك باطمئنان إلى تلك المعرفة التي يمكن أن تكون متعبة للمصارعين، إنما التي يجب أن تكون مسلّية بالنّسبة إليكم، والتي لا يمكن أن تكون نتيجتها، البتّة، دامية، بل مفيدة جدًا لرِئيانكم. لأنّه من العبث تمامًا أن نتوقع من العقل إيضاحات، وأن نرشده مع ذلك، سلفًا، إلى الجهة التي يجب عليه بالضّرورة أن ينحاز إليها. والحال، إنّ العقل محصّن سلفًا وموقوف ضمن حدوده بالعقل نفسه، فليس بكم حاجة إلى جند تستنهض الرّأي العام ضدّ الفريق الذي تبدو لكم هيمنته خطرة. في هذا الجدليّات لا نصر يشكل سببًا لاضطّرابكم.

أضف، إنّ بالعقل حاجة كبرى إلى مثل هذا النّزاع، وقد كنا نتمنّى أن يكون اندلع قبل ذلك وبترخيص صريح ومن دون تضييق، لكنّنا وصلنا قبل الآن إلى نقد ناضج يجب أن يمنع ظهوره كلّ هذه النّزاعات من تلقائها، لأنّه يعلّم المتصارعين أن يتعرّفوا طيشهم والتّحكيمات التي فرّقتهم.

يوجد في الطّبيعة البشريّة ممالقة معيّنة يجب أن تكون في النّهاية، ككلّ ما يصدر عن الطّبيعة معدّة لغاية حسنة، وأعني بها ذلك الميل إلى إخفاء مشاعرنا الحقيقية والتّظاهر بمشاعر أخرى مستعارة، نحسبها حسنة ومشرّفة. ومن اليقين الرّاسخ أنّ النّاس، بفضل هذا الميل الذي يحملهم إلى التّستر كما يحملهم إلى التّظاهر بما ينفعهم، لا يتمدّنون وحسب، بل أيضًا يتخلّقون تدريجيًا نوعًا من التّخلّق. إذ لما كان لا يمكن لأحد أن يقطع شعرة الأدب والكرامة والحياء، فإنّه يمكن لأمثلة الخير تلك المزعومة حقيقية والمحيطة بالمرء، أن تشكّل مدرسة لتحسين الذات. لكنّ ذلك الاستعداد لحبّ

الظّهور على أفضل مما نحن عليه، ولإظهار العواطف التي ليست لدينا، لا يصلح إلا نوعًا من الصّلاح الموقّت لإخراج الإنسان من همجيته، وجعله في البداية يتلبّس على الأقلّ لباس الخير الذي يعرف، لأنّه فيما بعد، وما إن تنمو المبادئ الحقيقية وتنتقل إلى نمط تفكيري، حتّى يجب أن يكافح هذا الزيف تدريجيًا وبقوّة، لأنّه من دون ذلك، سيفسد القلب وتختنق المشاعر الطّيبة تحت نحاس الظّاهر الحسن.

وإنّه ليؤلمني أن أرى تلك الممالقة بالذات وذاك التّمويه والرّياء، حتّى في تمظهرات نمط التّفكير الاعتباري، مع أن النّاس قلّما يجدون فيها عوائق أمام التّعبير بحريّة عن مُثُلهم بوضوح وصراحة، وحيث لا مصلحة لهم في إخفائها. فماذا يمكن أن يكون هناك أكثر ضررًا بالمعارف من تبادل مجرّد مُثُل مزوّرة، ومن إخفاء الشّكّ الذي نحسّ أنّه يرتفع فينا ضد مزاعمنا الخاصّة، أو من تلوين الحجج، التي لا ترضينا نحن، بلون البداهة؟ على كلّ حال، طالما أنّ التّبجح الخصوصي هو وحده الذي يسيّر هذه الحيل السّرية (الأمر الذي يحصل عادة في الأحكام الاعتبارية التي ليس لها أيّ مصلحة خاصّة، والتي ليست قابلة بسهولة ليقين ضروريّ) فإنّه سيصطدم بتبجّح الآخرين المستند إلى التّأييد العام، وستنتهي الأمور إلى حيث كان يجب أن يوصلها، قبل ذلك بكثير، الصّدق العقلي الأكبر والإخلاص. لكن، عندما تظن العامّة أن لطائف المماحكات لا تسعى إلّا إلى زعزعة أسس الخير العامّ، فإنّه يبدو لا من الحكمة وحسب، بل من المباح والمشرّف تمامًا، أن نساعد القضيّة المحقّة بحجج ظاهريّة بدلًا من أن نترك إلى خصومها الأدعياء امتياز جعلنا نخفض نبرتنا، ونعتدل في اقتناعنا محض العمليّ، ونُرغَم على الاعتراف بأن اليقين الاعتباري والضروريّ ينقصنا. إلا أنني أميل إلى الظّنّ أنّه ليس هناك من شيء في العالم يتنافر مع قصد دعم قضيّة محقّة، أكثر من المكر والتّمويه والدّجل. وأقلّ ما يمكن أن نتطلّب هو أن يحصل كلّ شيء بأمانة عندما نروز الأسس العقليّة لمحض اعتبار. بل إنّ ذلك لشيء قليل؛ لكن، لو كان بإمكاننا فقط الرّكون إلى ذلك القليل بالتّأكيد، لكان نزاع العقل الاعتباري، حول المسائل المهمة عن الله والخلود (للنفس) والحريّة، سوّيَ من زمان، أو لكان سينتهي عمّا قريب. لكنّ صدق المشاعر هو، في الغالب، في نسبة عكسية مع أحقيّة القضيّة؛ والاستقامة والأمانة تصادفان ربّما بين خصوم القضيّة المحقّة أكثر مما بين المنافحين عنها.

أفترض إذن قرّاءً لا يريدون أن ينافحوا عن قضيّة محقّة بطريقة غير محقّة. فيكون قد تقرّر الآن بالنّسبة إلى هؤلاء أنّه لو رأينا، لا إلى ما يحصل بل إلى ما كان يجب أن يحصل عقلًا ، لكان يجب أن لا يكون، هناك أصلًا، جدال للعقل المحض. إذ كيف يمكن لشخصين أن يؤيّدا نزاعًا حول قضيّة لا يمكن لأيّ منهما أن يحضر واقعها في تجربة متحقّقة ولا حتّى ممكنة فقط، ويُرغمان على حضن المِثال، إن صحّ القول، لكي يستمدّا منه ما يزيد عن المِثال، أعني واقعًا متحقّقًا للموضوع نفسه؟ وبأيّة طريقة سيُنهيان النّزاع، حيث لا يمكن لأيّ منهما أن يجعل قضيّته مفهومة مباشرة ويقينية، بل حيث يمكنه فقط أن يهاجم ويدحض قضيّة خصمه؟ لأن ذاك هو قدر كلّ مزاعم العقل المحض: أن تتخطّى شروط كلّ التّجربة الممكنة التي لا نجد خارجها في أي محلّ أي مستند للحقيقة، وأن يكون عليها مع ذلك أن تستعين بالقوانين الفاهميّة المعدّة للاستعمال الأمپيريّ وحسب والتي من دونها لا يمكن أن تخطو أيّ خطوة في التفكير التأليفي، فتعرّض نفسها أبدًا لطعن الخصم، ويمكنها في المقابل أن تستثمر تعرض خصمها للطعن.

ويمكن عدّ نقد العقل المحض بمثابة المحكمة الحقيقية لكلّ نزاعاته، لأنّه ليس معنيًا في النّزاعات من حيث تدور على «المواضيع» مباشرة، بل لأنّه مهيأ لتعيين حقوق العقل بعامّة والحكم عليها وفقًا لمبادئ دستوره الأوّل.

ومن دون هذا النّقد، سيبقى العقل في نوع من حال الطّبيعة، ولن يمكنه أن يجعل مزاعمه وأقواله مصدّقة أو موثوقة إلا بالحرب. وعلى العكس، فإن النّقد الذي يتناول كلّ قراراته من القواعد الأساسيّة لمنظوره الخاصّ، والذي لا يمكن لأحد أن يشكّ في مرجعيّتها، يجلب لنا طمأنينة الحال الشّرعية حيث يكون من واجبنا أن لا نعالج نزاعنا إلا بالتّقاضي. وما

سيضع حدًا للنزاعات في الحال الأولى هو نصر يدّعيه كلّ من الفريقيْن ولا يتبعه في العادة إلا السّلام غير المضمون الذي يقيمه تدخّل السّلطة؛ أمّا في الحالة الثّانية فما يحسم هو الحكم القضائي الذي بوصوله إلى مصدر النّزاعات نفسه يُحِلّ سلامًا أبديًا. وهكذا ترغمنا نزاعات العقل محض الدغمائي التي لا تنتهي على أن نبحث أخيرًا عن السّكينة والطّمأنينة في نقد للعقل نفسه، وفي تشريع يتأسّس عليه. فحال الطّبيعة، هي كما قال هوبس، حال ظلم وعدوان، ويجب بالضّرورة أن نغادرها بالخضوع لقهر القانون الذي لا يحدّ حريتنا إلّا من أجل أن تتعايش مع حريّة كلّ واحد، وبذلك بالذات، مع الخير العام.

لأنّه، إلى هذه الحريّة أيضًا تنتمي حريّة المرء في عرض أفكاره وشكوكه التي لا يمكنه أن يحلّها بنفسه، على المحاكمة العلنية، من دون أن يُجرَّح به، من أجل ذلك، بعدِّه مواطنًا مثيرًا للقلاقل وخطِرًا. ذاك ما ينتج فعلًا عن الحقّ الأصلي للعقل البشريّ الذي لا يعرف حاكمًا آخر سوى العقل البشريّ العامّ حيث لكل واحد صوته؛ وبما أنّه، عن هذا العقل إنما يجب أن تصدر كلّ التّحسينات التي تقبلها حالنا، فإن هذا الحقّ مقدّس وليس من المسموح النّيل منه. وعليه، فإنّه لا معنى لإعلان بعض المزاعم المجازف بها أو بعض الهجومات غير المتروّية ضد أمور تحوز تأييد أكبر قسم من الجمهور وأفضله، وليس من الحكمة إعلانها خطِرة، لأنّ ذلك يعطيها أهميّة يجب أن لا تكون لها قط. وعندما أسمع أن رأسًا غير عادي قد قوّض بالبرهان حريّة الارادة البشريّة والرّجاء بحياة مقبلة ووجود الله، يأخذني الفضول لقراءة كتابه، لأنّني أنتظر من موهبته أن توسّع رؤيتي أكثر. وأعلم سلفًا بيقين تامّ أنّه لم يقوّض شيئًا من كلّ هذا، ليس لأنني أعتقد أنني امتلك سلفًا أدلّة تثبت إثباتًا لا يقهر قضايا بمثل تلك الأهمية، بل لأن النّقد المجاوِز، الذي كشف لي كلّ موادّ عقلنا المحض، أقنعني تمامًا أنّه إذا كان العقل عاجزًا البتّة عن إقامة المزاعم الإثباتية في هذا الحقل، فإنّه لن يكون أقل عجزًا، بل سيكون أكثر عجزًا أيضًا، عن أن يقدّم إنكارًا ما لهذه المسائل. إذ من أين سيستمدّ هذا المفكّر الحرّ معرفته بأنّ ليس ثمّة، على سبيل المثل، من جوهر أسمى؟ إنّ هذه القضيّة تقع خارج حقل التّجربة الممكنة وبالتّالي أيضًا، خارج كلّ رِئيان بشريّ. ولن أقرأ المنافح الدّغْمائي عن هذه القضيّة المحقّة ضدّ هذا العدو، لأنّني أعلم سلفًا أنّه لن يهاجم حجج خصمه المتحذلقة، إلّا لكي يمهّد الدّرب لحججه الخاصّة. أضف، إن ترائيًا يتولّد كلّ يوم، لا يعطي مادّة لملاحظات جديدة بقدر ما يعطي ترائيًا غريبًا ومُتَعَبْقِرًا. وعلى العكس، فإن خصم الدّين الذي هو دُغْمائي على طريقته، سيقدّم لنقديَ الشّاغل الذي يرغب فيه وسيعطيه فرصة لتصويب مبادئه بعد، من دون أن يخشى أي خطر من جهته.

لكن، هل يجب أن نجعل الشّبيبة التي عهد بها إلى التّعليم الأكاديمي تحتاط على الأقل ضد مثل هذه الكتابات، وأن نبقيها بعيدة عن أن تعرف قبل الأوان قضايا بمثل هذه الخطورة إلى حين ينضج حكمها؟ أم يجب بالأحرى أن يكون التّعليم الذي نريد أن نعزّزه فيها متجذرًا بشكل كافٍ يمكّنه من الصّمود بقوّة أمام أي قناعة مضادة من أيّ جهة أتت؟

إذا كان يجب الاكتفاء بالطّريقة الدّغْمائيّة في قضايا العقل المحض، وكانت وسيلة إفحام الخصم جدالية أصلًا، أي تقوم في أنّه يجب على المرء أن يدخل في الصّراع ويتسلّح بالحجج التي لصالح المزاعم المضادّة، فسيكون ولا شكّ من أكثر الأمور تعقّلًا للوقت الحاضر، إنما من أكثر الأمور بطلانًا وعقمًا، للمستقبل، أن نضع عقل الشّبيبة تحت الوصاية لفترة، فنحفظه، على الأقل خلال هذه الفترة، من الإغراء. لكن، فيما بعد، لو وقعت كتابات من هذا النّوع بين أيدي الشّبيبة بفعل الفضول أو موضة العصر، فهل ستتحمل قناعاتها هذه الصّدمة؟ ذاك الذي، لا يحمل سوى الأسلحة الدّغْمائيّة لدفع هجومات الخصم، والذي لا يعلم كيف يكتشف الجدليّات الخفيّة القائمة في صدره كما في صدر خصمه، يرى حججًا متحذلقة تمتاز بالجدّة تتولد ضد حجج أخرى متحذلقة لم تعد تتمتّع بالميزة نفسها، بل صارت بالأحرى تولّد فيه ذلك الظّن بأن سذاجة شبابه قد خدعت. وسيظنّ عندئذ أنّ بإمكانه أن يظهر بطريقة أفضل إن

تخطّى انضباط الطّفولة، فقط بالوقوف ضدّ التّحذيرات الحكيمة التي تلقّاها، وسيتناول بجرعات كبيرة، وهو المعتاد على الدّغْمائيّة، السّم الذي يفسد دُغْمائيًا مبادئه.

ما يجب أن يحصل في التّعليم الأكاديمي، هو عكس ما يوصى به هنا، إنما بالطّبع شرط أن نفترض أن يكون هناك تعليم متعمّق لنقد العقل المحض. إذ حتّى يضع الشّاب، بقدر ما يمكن من السّرعة، موضع التّنفيذ مبادئ هذا النّقد، ويقرّ بأنّها كافية في وجه أكبر تراءٍ جدليّ، من الضروريّ إطلاقا أن يوجّه ضد عقله، الذي لا يزال ضعيفًا ولا شكّ إنما مستنير بالنّقد، تجريحات الدّغْمائي المخيفة جدًا، وأن يمرّنه على أن يتفحّص بتلك المبادئ مزاعم الخصم غير المؤسّسة، نقطةً نقطة. ولا يمكن أن يكون من الصّعب عليه أن يبدّدها كغبار، وأن يشعر في سنّ مبكرة، أن لديه القوّة الكافية لكي يؤمّن نفسه تمامًا ضد مثل هذه التّعميات المضرّة التي تنتهي إلى أن تفقد في النّهاية بريقها أمام عينيه. وصحيح أن الضّربات نفسها التي تهدم بنيان الخصم، يجب أن تكون أيضًا مؤذية لبنيانه الاعتباري الخاصّ فيما لو فكر مرّة أن يقيم واحدًا من هذا النّوع، إلّا أنّه لن ينتابه أيّ قلق بهذا الخصوص، لأنّ ليس به حاجة قطّ إلى مثل هذا البناء كي يسكن فيه، حين ينفتح أمام ناظريه الحقل العمليّ حيث يمكنه أن يأمل بإيجاد أرض أكثر صلابة ليرفع عليها سِسْتامه العقلي النّافع.

وعليه، ليس هناك أي جدال حقيقي في حقل العقل المحض. فالفريقان يتبارزان في الهواء ولا يتضاربان إلّا بظلّهما، لأنهما يخرجان من حدود الطّبيعة ويذهبان إلى منطقة ليس فيها ما يشكّل مرتكزًا لأفاهيمهما الدُغْمائية ولا شيء يمكن القبض عليه والاحتفاظ به. وهما مهما تصارعا، فإن الظّلال التي مزقّاها ترجع بلمح البصر، شأنها شأن الأبطال في الفلهالة385، من أجل أن تجدد أبدًا لذّة المعارك التي قلما تُدمي.

وليس هناك كذلك، أيّ استعمال ريبي للعقل المحض قد يسمّى مبدأ الحياد في كلّ نزاعاته. فإثارة العقل ضدّ نفسه، وتزويده بالسّلاح من الجانبين للنّظر بهدوء وبسحنة ساخرة إلى صراعه المحتدم، لا يعطي انطباعًا حسنًا من وجهة النّظر الدّغْمائيّة، بل يبدو أنّه ينمّ عن نمط ذهني ماكر وخبيث. أمّا إذا ما نظرنا إلى ما عند المماحكين من عماء وصلف لا يقهر، ولا يمكن لأيّ نقد أن يلطّفه، فإنّه لا يعود لدينا من حيلة حقًّا سوى أن نعارض تبجّح فريق بتبجّح الفريق المضادّ الذي يؤسّس على الحقوق نفسها كي يستوعب العقل، المندهش لمقاومة الخصم، بعض الشّكوك على الأقل، حول ادّعاءاته، وكي يدير أذنه للنقد. لكن، أن نُصرّ كليًا على هذه الشّكوك، وأن نريد أن نوصي المرء بأن يقتنع ويقرّ بجهله، لا كعلاج وحسب ضدّ الادعاء الدّغْمائي، بل في الوقت نفسه كطريقة لإنهاء تنازع العقل مع نفسه، فإنّه لمقصد باطل كليًا ولا يصلح البتّة لتزويد العقل بالسّكينة، وهو على الأكثر وسيلة لإيقاظه من حلمه الدّغْمائي الجميل، ولجعله يتفحّص حاله بتدقيق. وعلى كلّ حال، لما كانت هذه الطّريقة الرّيبيّة في الخروج من مسألة محزنة للعقل، تبدو إلى حدّ ما أقصر الطّرق للوصول إلى سلام فلسفي دائم، أو على الأقل إلى الشّارع العريض الذي يجب أن يسلكه أولئك الذين يظنون أنهم يظهرون بمظهر فلسفيّ بالازدراء السّاخر من كلّ الأبحاث التي من هذا النّوع، فإني أرى من الضروريّ أن نعرض هذا النّمط الفكريّ بأضوائه الحقيقية.

في أنّه ممتنع على العقل المحض المتضارب مع ذاته أن يجد السّلام في الرّيبيّة

لا يضع الوعي بجهلي (حين لا أتعرّفه كجهل ضروريّ) حدًّا لأبحاثي، بل يشكّل بالأحرى، سببًا حقيقيًا لتحفيزها. وكلّ جهل هو إمّا جهل بالأشياء، وإمّا جهل بتعيين معرفتي وحدودها. والحال، إنّه عندما يكون الجهل عرضيًا يجب أن يدفعنا في الحالة الأولى إلى البحث دُغْمائيًا عن الأغراض (المواضيع) وفي الحالة الثّانية، إلى البحث نقديًا عن حدود معرفتنا الممكنة. لكن، أن يكون جهلي ضروريًّا بالمطلق، وأن يعفيني بالتّالي من كلّ بحث لاحق فذاك ما لا يمكن إثباته

أمبيريًّا بالملاحظة، بل فقط نقديًا بالتّعمّق في المصادر الأولى لمعرفتنا. فلا يمكن إذن تعيين حدود عقلنا إلا وفقًا لمبادئ قبليّة، إلا أنّه يمكننا أن نعرف بعديًا أيضًا أنّها محدودة، وإن يكن ذلك مجرّد معرفة غير متعيّنة لجهل لا يمكن إلغاؤه تمامًا البتّة، بما يتبقى علينا لنعلمه في كلّ علم. وأوّل معرفة بجهل العقل لا تكون ممكنة إلّا بنقد العقل نفسه، فهي إذًا علم، أمّا الثّانية فليست سوى إدراك386 لا يمكننا أن نقول إلى أيّ مدى يصحّ الاستنتاج منه تلقائيًا. فعندما أتصوّر (بحسب الظّاهر الحسّي) سطح الأرض كصحن، لا يمكن أن أعلم إلى أيّ مدى يمتدّ. لكن التّجربة تعلّمني أني أرى حيثما ذهبت أبدًا أمامي مكانًا يمكنني أن أستمر في التقدّم فيه، وأعرف بالتّالي حدود معرفتي المتحقّقة في كلّ مرة بالأرض، إنما ليس حدود كلّ وصف ممكن للأرض. لكن لو ذهبت بعيدًا إلى حدّ يكفي لأعلم أنّ الأرض، كرة وأن سطحها كرويّ، فسيمكنني أن أعرف عندها بتعيّن ووفقًا لمبادئ قبليّة وحتّى بجزء صغير من هذه المساحة، وبمقدار درجة على سبيل المثل، قطر الأرض؛ وبهذا القطر، أعرف نطاق الأرض بالكامل، أي مساحتها؛ وعلى الرّغم من أنني جاهل بالنّظر إلى هذه المواضيع التي يمكن أن يتضمّنها ذلك السّطح، فإنني لست مع ذلك بجاهلٍ بالنّظر إلى النّطاق الذي يتضمّنها ومقداره وحدوده.

إنّ مجمل كلّ المواضيع الممكنة لمعرفتنا يبدو لنا بمثابة مساحة مسطحة ذات أفق ظاهر، وهو ما يضمّ كلّ نطاقها وما أسميناه الأفهوم العقليّ للجملة اللّامشروطة، ومن الممتنع أن نبلغه أمبيريًّا، فكل المحاولات التي جرّبت حتّى الآن لتعيينه قبليًّا وفقًا لمبدأ معيّن ذهبت سدى. إلا أن كلّ أسئلة عقلنا المحض تدور على ما يقع خارج هذا الأفق أو على ما يوجد على الأكثر عند خطّه الفاصل.

وكان دُيْفِدْ هيوم الشّهير، أحد جغرافييّ العقل البشريّ، قد ظنّ أنّه يجيب إجابة وافية عن تلك الأسئلة بمجملها، برَمْيها ما وراء أفق العقل هذا، الذي لم يستطع أن يعيّنه مع ذلك. وقد توقّف بخاصّة عند مبدأ السّببيّة ولاحظ بصواب كلّي بصدده، أنّ حقيقته (بل أيضًا الصّدقية الموضوعيّة لأفهوم السّبب الفاعل بعامّة) لا تستند إلى أيّ رئيان، أعني إلى أيّ معرفة قبليّة، وأنّ ما يشكل كلّ سلطته هو بالتّالي لا ضرورته، بل، على العكس، مجرّد فائدته العامّة في سياق التّجربة، والضّرورة الذاتيّة النّاتجة عنها، والتي كان يسمّيها العادة. والحال، إنّه استدلّ، من عجز عقلنا عن أن يستعمل هذا المبدأ استعمالًا يتخطّى كلّ تجربة، على بطلان كلّ دعاوى العقل بعامّة في تخطّي الأمبيريّ.

ويمكن أن نطلق على مثل هذه الطّريقة، التي تقوم في إخضاع وقائع العقل للفحص وللتأنيب بحسب الظّروف، اسم رقابة العقل. وممّا لا شك فيه أن هذه الرّقابة تقود حتمًا إلى الشّك إزاء كلّ استعمالٍ للمبادئ مُتجاوِز. لكن ذلك ليس سوى الخطوة الثّانية التي لا تزال بعيدة عن إنجاز العمل. والخطوة الأولى في قضايا العقل، خطوة الطّفولة، هي دُغْمائيّة. والخطوة الثّانية، التي تكلّمنا عليها، هي ريبيّة، وتشهد بتأنّي الحاكمة التي هذّبتها التّجربة. والحال، إنّه يلزم بعد خطوة ثالثة، ويعود أمر القيام بها إلى الحاكمة النّاضجة والرّاشدة التي أساسها شعارات ثابتة، وكليّتها لا غبار عليها، والتي تقوم بتفحص لا وقائع العقل، بل العقل نفسه في كلّ قدرته وتُمكّنه من بلوغ معارف قبليّة محضة. فلم يعد ثمّة من رقابة تضع مجرّد اقتصارات، بل نقد للعقل يدلّل، بمبادئ، على حدوده المتعينة، ولا يخمّن فقط، بل يدلّل على جهل ليس فقط بهذه النّقطة أو تلك بل بكلّ الأسئلة الممكنة التي من نوع معيّن. فالرّيبيّة مرحلة يرتاح فيها العقل البشريّ، وفيها يمكنه أن يتذكر الرّحلة الدّغْمائيّة التي خرج منها للتوّ، وأن يرسم مخطّط البلاد التي يكون فيها، من أجل أن يمكنه بعد الآن أن يختار طريقه بأمان أكبر، لكنّها ليست موقعًا سكنيًا للإقامة فيه، لأنّ موقعًا للسّكن لا يمكن أن يعثر عليه إلا بتيقّن تامّ، إمّا بمعرفة المواضيع نفسها وإمّا بالحدود التي تنحصر ضمنها كلّ معرفتنا الموضوعيّة.

ليس عقلنا نوعًا من السّهل الذي يمتد إلى مسافة غير متعيّنة، والذي لا نعرف تخومه إلّا بعامّة، بل يجب أن يُشبّه

بالأحرى بِكُرةٍ يمكن أن يُعثَر على قطرها انطلاقًا من انحناء القوس على سطحها (انطلاقًا من طبيعة القضايا التّأليفيّة القبلية) ويمكن لمضمونه وتحديده أن يتعيّنا جرّاء ذلك بيقين. وخارج هذه الكرة (حقل التّجربة)، لا يوجد أيّ «موضوع» له، وحتّى الأسئلة حول تلك المواضيع المزعومة، لا تخصّ إلّا المبادئ الذاتيّة لتعيين شامل للعلاقات التي يمكن أن تمثل داخل هذه الكرة بين الأفاهيم الفاهميّة.

وفي حوزتنا حقًا معارف تأليفيّة قبليّة كما تُظهر ذلك المبادئ الفاهميّة التي تستبق التّجربة. لكن، إذا لم يستطع واحد أن يفهم إمكانها، فإنّه يمكنه بالطّبع أن يشكّ في البداية في أن تكون متحقّقة قبليًا، لكن لا يمكنه أن يعلنها ممتنعة من خلال ملكات الفهم وحدها، وأن يحسب كلّ الخطوات التي يخطوها العقل وفقًا لتوجيهها باطلة. ويمكنه أن يقول فقط: يمكننا أن نعيّن نطاق عقلنا وحدوده لو رأينا أصلها وأحقيّتها، لكن طالما أن ذلك لم يحصل، فإن مزاعم عقلنا هي مزاعم مجازف بها عشوائيًا. وعلى هذا النّحو، فإن شكًا كليًا إزاء كلّ فلسفة دُغْمائيّة تسلك هذه الدّرب من دون نقد العقل نفسه، سيكون أمرًا مدعمًا تمامًا. إلا أنّه يمكننا، مع ذلك، أن ننكر على العقل مثل هذا التقدّم إنكارًا كليًا، عندما يكون قد مهّد له وأسّس أحسن تأسيس. ذلك أنّ كلّ الأفاهيم، بل كلّ الأسئلة التي يقترحها علينا العقل المحض، لا تقيم، إن صحّ القول، في التّجربة بل هي بدورها في العقل وحسب؛ ولذا فإنّه يجب أن يكون بالإمكان حلّها وفهم صدقيتها أو بطلانها. وليس لدينا الحق بأن ننحّي هذه المقترحات متذرّعين بعجزنا كما لو أن حلّها يعود حقًا إلى طبيعة الأشياء، وأن نتنكّب عن كلّ بحث لاحق بصددها؛ لأنّ العقل نفسه هو الذي ولّد هذه المثُل من داخله، وعليه بالتّالي أن يبيّن مصداقيتها أو ترائيها الجدليّ.

وكلّ الجدال الرّيبيّ موجّه، أصلًا وفقط، ضد الدّغْمائي الذي يتابع دربه بوقار من دون أن يشكّ بمبادئه الأوّليّة الموضوعيّة، أعني من دون نقد، ولا هدف له سوى أن يُبَلْبِله ويعيده إلى معرفة ذاته. وهو فيّاه لا يقرّر شيئًا على الإطلاق بالنّسبة إلى ما نعرف أو ما لا نعرف. وكلّ محاولات العقل الدّغمائيّة الفاشلة هي وقائع من المفيد دائمًا إخضاعها للرّقابة. إلّا أنّه ليس بوسع ذلك تقرير أيّ شيء حول أمل العقل في الوصول، في المستقبل، إلى نتيجة أفضل لجهوده، وحول مزاعمه بهذا الخصوص؛ فلا يمكن للرّقابة وحدها إذن أن تضع نهاية للنزاع حول حقوق العقل البشريّ.

وبما أنّ هيوم هو على الأرجح أحذق جميع الرّيبيّين وأشهرهم بلا منازع، بالنّظر إلى التّأثير الذي يمكن أن يكون للمنهج الرّيبي على الحثّ إلى فحصٍ أساسيّ للعقل، فإنّه أمر يستحقّ إذن العناء، أن أعرض بقدر ما يلائم ذلك مقصدي، مسار استدلالاته، والأغلاط التي وقع فيها مثل هذا الرّجل الثّاقب والمثير للإعجاب، مع العلم أنّها لم تتولّد إلّا على طريق الحقيقة.

ربّما كان هيوم يفكّر (على الرّغم من أنّه لم يكن واضحًا تمامًا) أنّنا نتخطّى أفهومنا عن الموضوع في ضرْب معيّن من الأحكام. وقد أسميت هذا الضّرب أحكامًا تأليفيّة. ولا إشكال البتّة في أنّه يمكنني الخروج من أفهومي الذي لديّ سلفًا بوساطة التّجربة، فالتّجربة نفسها تأليف للإدراكات يضيف إلى أفهومي الذي لدي بوساطة إدراك واحد، إدراكات جديدة. لكننا نظنّ أيضًا أنّه بإمكاننا الخروج قبليًّا من أفهومنا وتوسيع معرفتنا على هذا النّحو. ونحاول أن نقوم بذلك إمّا بالفاهمة المحضة بالنّظر إلى ما يمكن أن يكون على الأقلّ «موضوع» تجربة، وإمّا بالعقل المحض بالنّظر إلى خصائص الأشياء، بل حتّى إلى وجود مواضيع لا يمكن أن تمثُل قطّ في التّجربة. وصاحبنا الرّيبي لم يميّز بين هذين الضّربين من الأحكام كما كان ينبغي عليه أن يفعل، وقد نظر إلى تلك الإضافة إلى الأفاهيم بذاتها، وإلى ذلك الإنجاب التلقائي إن صحّ القول، لفاهمتنا (ولعقلنا) من دون إخصاب التّجربة، بمثابة أمر ممتنع جملة. فهو حَسِب إذًا كلّ المبادئ القبلية المزعومة للعقل بمثابة مبادئ متوهمة، وظنّ أنّها ليست سوى تعوّد ناتج عن التّجربة وقوانينها، وبالتّالي سوى قواعد

أمبيريّة، أعني عرضيّة فيّاها، ننسب إليها ضرورة وكلّيّة مفترضتين. لكنّه، كي يثبت هذه القضيّة الغريبة، رجع إلى المبدأ المعترف به كليًا حول علاقة السّبب بالمسبب. إذ بما أنّه لا يمكن لأيّ قدرة فاهميّة أن تنقلنا من أفهوم شيء إلى وجود شيء ما آخر بوصفه معطى بذلك كليًا وبالضّرورة، فإنّه ظنّ أن بإمكانه أن يستنتج من ذلك أنّه ليس لدينا، من دون التّجربة، أيّ شيء يمكن أن يضاف إلى أفهومنا ويخوّلنا إصدار حكم يتوسّع قبليًّا. فأنْ يضيء نور الشّمس الشّمع ويذيبه في الوقت نفسه، في حين يصلّب الصّلصال، ذاك ما لا يمكن لأيّ فاهمة أن تحزره بناء على أفاهيم لدينا قبليًّا عن هذه الأشياء، ولا أن تستدلّ عليه بشكل مشروع، وليس هناك سوى التّجربة لكي تعلّمنا مثل هذا القانون. لكنّنا على العكس من ذلك، رأينا في المنطق المجاوِز، أنّه على الرّغم من أنّه لا يمكننا البتّة بلا توسّط الخروج من مفهوم الأفهوم المعطى لنا، فإنّه يمكننا مع ذلك أن نعرف قبليًّا تمامًا، إنما بالصلة مع ثالث، أعني مع التّجربة الممكنة، وإذن قبليًّا دائمًا، قانون اقتران شيء بآخر. فعندما يبدأ الشّمع الذي كان صلبًا من قبلُ بالذوبان، يمكنني أن أعرف إذن قبليًّا، أن أمرًا ما يجب أن يكون قد سبقه (حرارة الشّمس مثلًا) وتبعًا له حصل ذلك وفقًا لقانون ثابت، على الرّغم من أنّني لا أعرف قبليًّا، من دون أن تعلمني التّجربة بتعيُّن، لا السّبب ولا المسبَّب. فـهيوم كان يستدلّ إذن خطأً من عرضيّة فعلنا التّعييني وفقًا للقانون على عرضيّة القانون نفسه، وكان يخلط الخروج من أفهوم شيء إلى شيء التّجربة الممكنة (وهو ما يحصل قبليًّا ويشكّل الواقع الموضوعيّ لهذا الأفهوم) يخلطه مع تأليف مواضيع التّجربة المتحقّقة التي هي بالطّبع أمبيريّة أبدًا. وهكذا يجعل من مبدأ التّعاطف الذي مقرّه في الفاهمة، والذي يعبّر عن اقتران ضروريّ، قاعدة للتّداعي لا توجد إلّا في المخيّلة الاسترجاعية، ولا يمكن أن تقدّم سوى عمليّات ربط عرضيّة وغير موضوعيّة البتّة.

إلا أنّ الأغلاط الرّيبيّة لهذا الرّجل الذي هو من جهة أخرى ثاقب النّظر جدًا، تتولّد بخاصّة عن نقص مشترك بينه وبين كلّ الدّغمائيين. أعني، أنّه لم يكن يرى إلى كلّ ضروب التّأليف القبليّ للفاهمة على نحو سستاميّ، لأنّه لو فعل لوجد أن مبدأ الدّوام مثلًا، كي لا نذكر سواه، هو مبدأ يستبق التّجربة شأنه شأن مبدأ السّببيّة. ولكان بذلك استطاع أن يعيّن أيضًا حدودًا متعيّنة للفاهمة، التي تتوسّع قبليًّا، وللعقل المحض. لكنّه عندما يكتفي بقصر فاهمتنا من دون أن يحدّدها ومن دون أن يّعطي، إذ يثير شكًا عامًا، أيّ معرفة متعيّنة بجهلنا الذي لا مفرّ منه، وعندما يُخضع للرقابة بعض مبادئ الفاهمة من دون أن يخضع الفاهمة، بالنّظر إلى كلّ قدرتها لمحكّ النّقد، ويذهب إلى أبعد، إذ ينكر عليها ما لا يمكن أن تعطيه حقًّا، فيرفض أن يكون لها أيّ قدرة على التّوسّع قبليًّا، على الرّغم من أنّه لم يكن يفحص هذه القدرة بكاملها، يحصل معه عندئذ ما يقلب دائمًا الرّيبيّة، أعني، إنّ سستامه نفسه يوضع موضع الشّكّ، لأنّ اعتراضاته تستند إلى مجرّد وقائع عرضيّة لا إلى مبادئ يمكن أن تقنعنا بضرورة التّخلي عن حقّ إنشاء مزاعم دُغْمائيّة.

وحيث إن هيوم لا يقيم فيما عدا ذلك أي فرق بين دعاوى الفاهمة المدعّمة وادّعاءات العقل الجدليّة التي ضدّها إنما يوجه هجماته أساسًا، فإنّ العقل الذي يُعيقه ذلك مجرّد إعاقة، إنّما لا يحبط عزمه الخاصّ أيّ إحباط، يشعر أنّ المكان ما زال مفتوحًا أمامه كي يتوسّع فيه، ولا يمكن أن يُثنى كليًا عن محاولاته على الرّغم من أنّه يؤنَّب هنا أو هناك. ذلك أن الواحد يتّخذ وضعيّة الدّفاع لاتّقاء الهجمات، ثم يرفع رأسه عاليًا جدًا، ولا يعود يقبل أيّ نقاش من أجل الإقرار بمطالبه. لكنّ مطالعة كاملة لكلّ قدرته، والاقتناع المتولّد عن يقين ملكية صغيرة بدلًا من بطلان الادّعاءات العليا، يزيلان كلّ نزاع ويجعلاننا نكتفي بهذه الملكيّة الضّيّقة، إنّما غير المنازعة.

أمّا بالنّسبة إلى الدُغْمائي غير النّقدي الذي لم يقس فلك فاهمته، ولم يعيّن بالتّالي حدود معرفته الممكنة وفقًا لمبادئ، والذي بالتّالي لا يعرف سلفًا ماذا بوسعه، بل يظّن أنّه سينتهي باكتشافه عن طريق المحاولات فقط، فإنّ هذه الهجمات الرّيبيّة ليست خطرة وحسب، بل يمكن أن تكون قاضية. لأنّه إذا أرتج عليه في زعم واحد لا يمكن له أن يبرّره ولا أن يشرح ترائيه بمبادئ، فإن الشّكّ سيخيّم عندئذ على كلّ المزاعم، ومهما كانت مقنعة.

وهكذا، فإن الرّبي هو النّاظر387 الذي يقود المتعقّل الدّغمائي إلى نقد صحيّ للفاهمة وللعقل نفسه؛ وما إن يصل إلى ذلك حتّى لا يعود يخشى أيّ اعتراض، لأنّه سيميّز عندها مُلكيّته من كلّ ما هو خارجها كليًا. ولن يرفع أيّ دعوى حول ذلك، ولا يعود يدخل في نزاعات. وصحيح أنّ الطّريقة الرّيبيّة لا تُشبع بذاتها كلّ أسئلة العقل، إلا أنّها تمهد لحلّها بجعله متيقظًا، وبإرشاده إلى الوسائل الأساسيّة لضمان مُلكيّاته المشروعة.

382 من صنع البشر = kat' ανθρωπον

383 κατ' αληθειαν

384 non liquet.

385 في الميثولجيا الجرمانية: مقام أرواح الشّهداء (م. و).

386 أستعمل إدراك بالمعنى الحسّي حصرًا (م. و.).

387 المدرّس المولج بضبط التلاميذ (م. و.)

الفصل الثّالث ضبط العقل المحض بالنّظر إلى الفروض

أفلا يجدر بعقلنا – ونحن نعلم أخيرًا، من نقده، أنّه لا يمكننا في الواقع أن نعلم شيئًا في استعماله المحض والاعتباري – أن يفتح حقلًا واسعًا للفروض، يكون من المسموح فيه على الأقلّ أن نخترع وأن نبدي رأيًا، حين لا يسمح لنا أن نزعم؟

ولكي لا تحلم المخيّلة نوعًا من الحلم، بل لكي تخترع في ظلّ الرّقابة الصّارمة للعقل، يجب دائمًا أن يكون هناك، من قبلُ، ما هو يقينيّ تمامًا، وأن لا يكون اختلاقًا أو مجرّد رأي، أي أن يكون الموضوع نفسه ممكنًا. وفي هذه الحالة سيكون من المسموح به حقًا أن نبدي رأيًا بصدد تحقّق هذا الموضوع، لكنّ هذا الرّأي، حتّى لا يكون من دون أساس، يجب أن يقترن كمبدأ تفسيريّ بكلّ ما هو معطى حقًا، وما هو يقينيّ بالتّالي، وسيسمّى عندها، فَرْضًا.

وبما أنّه لا يمكننا أن نكوّن أيّ أفهوم عن إمكان الاقتران الدّينامي القبلي، وبما أنّ مقولة الفاهمة المحضة لا تصلح

لابتكار مثل هذا الاقتران، بل فقط لفهمه عندما يصادف في التّجربة؛ فإنّه لا يمكننا أن نتخيّل بشكل أصلي، وبما يوافق هذه المقولات، موضوعًا واحدًا من قوام جديد غير معطى أمپيريًّا، ولا أن نضع هذا الإمكان في أساس فَرْض مشروع، لأنّ ذلك سيعْني إخضاع العقل لأوهام فارغة بدلًا من إخضاعه لأفاهيم الأغراض؛ ليس من المسموح به إذًا أن نخترع ملكات أصليّة جديدة، وعلى سبيل المثل، فاهمة قد تكون قادرة على حدس موضوعها من دون حواسّ، أو قوّة جاذبة من دون أي تماسّ، أو ضربًا جديدًا من الجواهر، وعلى سبيل المثل جوهرًا يكون حاضرًا في المكان من دون لا- انخراق، ولا بالتّالي اشتراكًا بين الجواهر يكون متميزًا من كلّ اشتراك تعطيه التّجربة؛ ولا أيّ حضور إن لم يكن في المكان؛ ولا أيّ ديمومة إن لم تكن في الزّمان وحسب؛ وبكلمة، لا يمكن لعقلنا إلّا أن يستخدم شروط التّجربة الممكنة كشروط لإمكان الأغراض، إنّما لا يمكنه قطّ أن يخلق لنفسه، إن صح القول، هذه الأغراض باستقلال كليّ عن تلك الشّروط، لأنّ أفاهيم من هذا النّوع، مع أنّها لا تُحدِث أي تناقض، ستكون من دون موضوع.

والأفاهيم العقليّة هي، كما قلنا، مجرّد مُثُل وليس لها بالتّأكيد أيّ موضوع في أيّ تجربة، إلا أنها لا تدلّ، بذلك، على مواضيع مخترعة ومسلّم بها، في الوقت نفسه، كممكنة. وهي مفكّرة احتماليًّا فقط من أجل أن نؤسّس بالصلة معها (بوصفها اختلاقات كشْفية) المبادئ التّنظيمية للاستعمال الفاهمي السّستامي في حقل التّجربة. فإذا ما غادرنا هذا الحقل، لا تعود سوى أيْسات فكرية، لا يمكن التّدليل على إمكانها، ولا يمكنها بالتّالي أن تُعطى بِفرْضٍ كأساس لتفسير ظاهرات متحقّقة. فمن المسموح به تمامًا أن نفكّر النّفس كبسيطة من أجل أنّ نعطي، وفقًا لهذه المِثال، لكلّ ملكات الذهن وحدةً تامّة وضروريّة، هي، على الرّغم من أنّه لا يمكننا أن نراها عيانًا، بمثابة أساس لحكمنا على ظاهراتها الجوّانيّة. لكن التّسليم بالنّفس كجوهر بسيط (وهذا أفهوم مُتَجاوِز) هو قضيّة لاعاصِيّة على التّدليل (كما هي الحال مع فروض فيزيائيّة عديدة) وحسب، بل أيضًا اعتباطية كليًا ومرسلة عشوائيًا، لأن البسيط لا يمكن أن يتصوّر في أي تجربة، لأن إمكان ظاهرة بسيطة لا يمكن أن يُرى قط، إنْ كنا نفهم هنا بالجوهر «الموضوع» الدّائم للحدس الحسّي. وليس هناك أيّ تجويز مدعّم للعقل، يسمح لنا بالتّسليم على سبيل الظّن بجواهر محض معقولة، أو بصفات محض معقولة لأشياء العالم الحسّي، على الرّغم (ولأنّ ليس لدينا أي أفهوم عن إمكانها أو امتناعها) من أنّ أيّ نظرة، تدّعي أنها أفضل، لا تسمح لنا بإنكارها دُغْمائيًا.

ولا يمكننا أن نستعمل، لتفسير ظاهراتٍ معطاة، أيّ أشياء ومبادئ تفسيرية أخرى غير تلك التي تقترن بالأشياء أو المبادئ المعطاة، وفقًا لقوانين للظّاهرات معروفة من قبل. فالفَرْض المجاوِز الذي يُستخدم فيه مجرّد مِثال للعقل لتفسير الأشياء الطّبيعيّة، لن يكون إذن تفسيرًا لأنّنا معه سنكون كَمَنْ يسعى إلى تفسير ما لا يفهمه كفاية عن طريق المبادئ الأمپيريّة المعروفة، بأمر لا يفْقه منه شيئًا البتّة. ثُمّ إن مبدأ فَرْضٍ من هذا النّوع لن يصلح بصحيح العبارة إلا لإرْضاء العقل، وليس قطّ لجعل استعمال الفاهمة يتقدّم بالنّظر إلى المواضيع؛ ويجب أن يُفسَّر النّظام والغائيّة اللذان في الطّبيعة بناء على أسباب طبيعيّة ووفقًا لقوانين طبيعيّة؛ والفروض نفسها، وحتّى أكثرها فظاظة، يمكن تحمّلها هنا، شرط أن تكون فيزيائيّة، أكثر من تحمّل فرض فوق فيزيائي واحد؛ أعني، أكثر من اللجوء إلى خالق إلهي نفترضه لهذا الخصوص. ذلك أنّه سيكون مبدأ للعقل الكسول388 أنْ نهمل جانبًا وفجأة، كلّ الأسباب التي يمكن أن نستعلم عن واقعها الموضوعيّ ومن حيث إمكانه على الأقلّ من خلال تقدّم التّجربة، من أجل أن نستكين إلى مجرّد مِثال مريح جدًا للعقل. في حين أنّ الجملة المطلقة لسلسلة الأسباب كمبدأ تفسيري، لا تشكّل أيّ عائق بالنّظر إلى مواضيع العالم؛ إذْ لما كانت هذه المواضيع مجرّد ظاهرات، فإنّه لا يمكن أن نتوقّع منها البتّة إنجازًا ما في تأليف سلسلة الشّروط.

ولا يمكن على الإطلاق أن نقرّ للعقل، في استعماله الاعتباري، باللجوء إلى فروض مُجاوِزة، ولا أن نجيز له، من أجل سدّ نقص مبادئ التّفسير الفيزيائيّة، حريّة استعمال مبادئ فوق فيزيائيّة: من جهة، لأنّ العقل بدلًا من أن يتقدّم

بذلك، يقطع بالأحرى كلّ تقدّم استعمالِه، ومن جهة، لأنّ هذه الإجازة تنتهي إلى جعله يُضيِّع كلّ ثمار أرضه الخاصّة، أعني التّجربة. ذلك أنّ في متناولنا دائمًا، في حال صَعُبَ علينا التّفسير الطّبيعي هنا أو هناك، مبدأ تفسيريًا مُتَجاوِزًا يُعفينا من هذا البحث، ويضع نهاية لكل بحث لا من خلال الرّئيان، بل من خلال عدم فهم مُطْبَق لمبدأ سبق أنْ فُكِّر بافتراض أنّه ينطوي على أفهوم الأوّل المطلق.

والعنصر الثّاني اللّازم كي يمكننا القبول بفرْض، هو أنْ يكفي لكي نعيّن قبليًّا النّتائج المعطاة. فإذا كنا مرغمين من أجل ذلك على الاستعانة بفروض أخرى أيضًا، فقد يُشتبه بأنها مجرّد خرافات لأن كلّ واحد منها فيّاه به حاجة إلى مثل ذلك التّسويغ الذي تتطلّبه سلفًا الفكرة المتّخذة كأساس، ولا يمكن بالتّالي أن يكونّ شاهدًا صادقًا. فإذا لم يكن ينقصنا بالتّأكيد، بافتراضنا علّة كمال بلا حدود، أيّ مبادئ لتفسير الغائيّة والنظام والعظمة الموجودة في العالم، فإنّ بهذا الفرض حاجة مع ذلك إلى فروض جديدة أيضًا كي ينقذ نفسه من الاعتراضات المستمدّة من المسوخ والشرور التي تظهر أيضًا في العالم، وعلى الأقل وفقًا لأفاهيمنا. وقيام النّفس البشريّة الموضوعة في أساس ظاهراتها قيامًا مستقلًا وبسيطًا، إذا ما جوبه بالصعوبات النّاشئة عن كون ظاهراتها شبيهة بالتغيّرات في المادّة (بالزيادة والنقصان) يوجب الاستعانة بفروض جديدة محتملة ولا شكّ، إلّا أنّها من دون أيّ رصيد، خلا رصيد الرّأي المزعوم لها، في حين أنّه كان يجب عليها أن تشهد لصالحه.

وإذا كان يجب على مزاعم العقل المتّخذة هنا كأمثلة (الوحدة اللّاجسمية للنفس ووجود جوهر أسمى) أن تُحسب لا كفروض بل كعقائد واجبة الصّدق قبليًّا، فإن المسألة لا تعود مسألة فروض، لكن، يجب في هذه الحالة أن نحرص على أن يكون للدّليل اليقين الواجب الذي للبرهان. لأنّ من يريد أن يجعل تحقق هذه المُثُل تحقّقًا محتملًا وحسب، إنما يريد مقصدًا أخرق، شأنّه في ذلك شأن من يريد أن يبرهن، بطريقة محتملة وحسب، قضيّة هندسية. فالعقل، منسلخًا عن كلّ تجربة، إمّا يمكنه أن يعرف كلّ شيء قبليًّا وحسب على نحو ضروريّ، وإمّا لا يمكنه أنْ يعرف شيئًا. وعليه، لن يكون حكمه ذات مرة على سبيل الرّأي، بل إمّا امتناعًا عن كلّ حكم وإمّا يقينًا واجبًا. فالآراء والأحكام المحتملة حول ما يلائم الأشياء، لا يمكن أن تتدخّل إلّا كمبادئ تفسيرية لما هو معطى حقًا أو كخلاصات مستمدّة وفقًا لقوانين أمپيريّة ممّا يصلح كأساس بوصفه متحقّقًا، وبالتّالي مما هو في سلسلة مواضيع التّجربة وحسب. وخارج هذا الحقل، فإن الرّأي يساوي التّلهي بالأفكار، اللهم إلا إذا كنا نظن أن الحكم قد يجد الحقيقة باتباعه دربًا غير آمنة.

لكن، على الرّغم من أنّه لا مجال في المسائل محض الاعتبارية في العقل المحض، لفرض فروض من أجل أن نؤسّس عليها قضايا، فإن الفروض مقبولة فيها تمامًا عندما تكون المسألة مسألة منافَحة وحسب، أعني، في الاستعمال الجدالي وليس في الاستعمال الدّغْمائي. وما أفهمه بالمنافحة، هو لا أن يكثر المرء من الحجج لصالح زعمه، بل أن يبيّن فقط بطلان مماحكة الخصم التي بها يدعي أنّه يدحض زعمنا الخاصّ. والحال، إن كلّ القضايا التّأليفيّة المستمدّة من العقل المحض تمتاز بهذه الخاصّية: إنه، إنْ كان الذي يزعم واقعًا لمُثُل معينة، لا يعلم قطّ ما يكفي لجعل قضيته يقينية، فإنّ الخصم من جهته لا يعلم أكثر منه لكي يزعم العكس. وحظّ العقل البشريّ متساوٍ من الجهتين: لا يوليه الواحد من دون الآخر في المعرفة الاعتبارية. وعليه، فهو حلبة حقيقية لمعارك لا تنتهي قط. لكننا سنرى فيما بعد أن العقل، بالنّظر إلى الاستعمال العمليّ، يتمتّع مع ذلك بحقّ التّسليم بما لم يكن مخوّلًا أن يفترضه بأي شكل من دون حجج كافية في حقل الاعتبار وحسب، لأن كلّ مثل تلك الافتراضات، تسيء إلى كمال الاعتبار الذي لا تأبه له المصلحة العمليّة البتّة. فللعقل هنا إذًا مُلْكيّة ليس به حاجة إلى أن يدلّل على مشروعيّتها، ولا يمكنه على أيّ حال أن يعطي الدّليل عليها. فعلى الخصم إذًا أن يأتي بالدّليل. لكن، بما أن هذا الأخير، كي يثبت لا وجود الموضوع المشكوك بأمره، يعلم عنه قلّة ما يعلم ذاك الذي يزعم تحقّقه، فإنّ الأفضلية هنا هي لجهة ذاك الذي يزعم شيئًا كفرضيّة ضروريّة عمليًا (وضع

التّملك أفضل389ولأنّه يوجد كما في حالة الدّفاع المشروع، فإن له حريّة اللجوء، كي يدافع عن قضيّته المحقّة، إلى الوسائل نفسها بالضّبط التي يستعملها الخصم ضدّه، أعني إلى الفروض التي يجب أن لا تصلح بالطّبع لتدعيم الدّليل على ما يذهب إليه، بل فقط لإظهار أنّ الخصم يعلم عن موضوع النّزاع أقل ممّا يمكنه من أن يفخر بأنّ له الأفضلية علينا في مسألة المعرفة الاعتبارية.

لا يُسمح إذن بالفروض في حقل العقل المحض إلا كأسلحة حربيّة؛ فهي لا تصلح لتأسيس حقّ، بل فقط للدّفاع عنه. لكن، هنا يجب أن نبحث عن الخصم أبدًا في ذاتنا. ذلك أن العقل الاعتباري في استعماله المجاوِز هو جدليّ فيّاه. والاعتراضات التي قد يُخشى منها، تقيم فينا بالذات، ويجب أن نبحث عنها بوصفها نوعًا من دعاوى قديمة لا يمرّ على تقادمها الزمن، كي نؤسِّس، بالقضاء عليها سلامًا دائمًا. فالسّكينة الخارجيّة ليست سوى سكينة ظاهرة؛ ويجب القضاء على العداوات في رواسِمها التي تقيم في طبيعة العقل البشريّ؛ لكن كيف نقضي عليها إن لم نُعْطها الحريّة، بل الغذاء، اللّازمين لها كي تُفرخ، فيسمح لنا إذ نكشف بذلك عنها، بأنْ نقتلعها لاحقًا مع جذورها؟ تأمّلوا إذًا بأنفسكم الاعتراضات التي لم تخطر بعد ببال أيّ خصم، واعطوه الأسلحة أيضًا، أو امنحوه أنسب أرضٍ يمكن أن يتمنّى. فهناك لا خوف على شيء، بل رجاء بالأحرى، أعني باكتساب موقع، لا يمكن لأحد أن ينازعكم مُلْكيّته ذات مرة.

وإلى عتادكم الكامل تنتمي أيضًا فروض العقل المحض، وعلى الرّغم من أن هذه الفروض ليست سوى أسلحة برونْزية (لأنها لم تُعَمَّد بأيّ قانون تجربي) فإنها تتمتّع بقدر من الفضيلة يساوي الأسلحة التي يمكن لأيّ خصم أن يستعملها ضدّكم. فحين تسلّمون (من أيّ منظور غير اعتباري) بطبيعة للنفس لامادية وغير خاضعة لأيّ تغيّر جسماني، وتواجهون بالصّعوبة هذه: يظهر أن التّجربة تدلل على أنّ تنامي ملكات ذهننا وتناقصها، ليسا سوى تغيّرات مختلفة لأعضائنا؛ يمكنكم أن تقلّلوا من قوّة الدّليل بالقول إن جسمنا ليس سوى الظّاهرة الأساسيّة التي يعود إليها في الحالة الرّاهنة (في الحياة) كامل قدرة الحساسية، وبالتّالي كلّ تفكير بوصفها شرطه، والانفصال عن الجسم سيكون نهاية هذا الاستعمال الحسّي بملكتنا المعرفية وبداية استعمالها الذهني؛ فليس الجسم إذًا سببًا للفكر بل شرطٌ حصريٌ وحسب، ويجب بالتّالي أن يُنظر إليه كمسند للحياة الحسّية والحيوانية، هذا صحيح إلا أنّه يجب أن يُنظر إليه أيضًا بالمقدار نفسه كعائق أمام الحياة الرّوحية المحضة، وخضوع الحياة الأولى للقوام الجسماني لا تثبت شيئًا لصالح خضوع الحياة بأسرها لحال أعضائنا. لكن، يمكنكم أن تذهبوا أبعد بعْد، وأن تعثروا على شكوك جديدة لم تُثَر حتّى الآن أو لم تعمّق بشكلٍ كافٍ.

إن عرضيّة الولادات التي تخضع، عند البشر كما عند المخلوقات غير العاقلة، للظرف لكن، أيضًا وغالبًا، للتغذية ولنمط الحياة مع كلّ فضوله ونزواته، بل للعيب غالبًا، تشكل صعوبة كبرى في وجه الرّأي الذي ينسب مدّة تمتد حتّى الأبد لمخلوق بدأت حياته في ظروف بمثل هذا القدر من اللّامعنى والخضوع خضوعًا تامّا لحريتنا. وتقلّ أهمية هذه الصّعوبة بالنّسبة إلى مدة كلّ النّوع (هنا على الأرض)، لأن العرضي في المفرد لا يوجد في الكل من دون الخضوع لقاعدة، أمّا بالنّسبة لكل فرد، فيبدو من المشكوك فيه بالتّأكيد توقّع نتيجة كبيرة من أسباب متّضعة. والحال، إنّه يمكنكم ضدّ هذه الصّعوبة أن تستعينوا بفرض مُجاوِز يقول: إن كلّ حياة ليست أصلًا سوى حياة عقليّة لا تخضع قطّ لتصاريف الزّمان ولم تبدأ بالولادة، ويجب أن لا تنتهي بالموت؛ وإنّ هذه الحياة الدّنيا ليست سوى مجرّد ظاهرة، أعني سوى تصوّر حسي للحياة الرّوحية الخالصة، وإنّ كلّ عالم الحواسّ هو مجرّد خيال يُهوِّم أمام نمطنا المعرفي الحالي، وليس له، شأنّه شأن الحلم، أيّ واقع موضوعي فيّاه، وأنّه لو كان في إمكاننا أن نحدس الأغراض بما فيها ذواتنا، كما هي، لأمكننا أن نرى أنفسنا في عالم من الطّبائع الرّوحية لم يبدأ تعاملنا الحقيقي معه بالولادة، ويجب أن لا ينتهي بموت

الجسم (بوصفة مجرّد ظاهرات) إلخ...

وعلى الرّغم من أنّنا لا نعلم أيّ شيء عن كلّ ما نضعه هنا، فرْضًا، في الواجهة كي نردّ الهجوم، ومن أنّنا لا نزعمه بحقّ، وعلى الرّغم من أنّ كلّ هذا ليس حتّى مِثال عقليّ بل، مجرّد أفهوم اخترع للمُنَافَحة، فإننا ننهج مع ذلك نهجًا موافقًا كليًا للعقل، لأنّنا نُظهر للخصم الذي يظن أنّه استنفد كلّ إمكان، إذ حَسِب، خطأً، نقصَ الشّروط الأمپيريّة لهذا الإمكان بمثابة الدّليل على الامتناع الكامل لما نعتقده، نُظهِر أنّه لا يمكنه أن يضمّ، بمجرّد قوانين للتجربة، كامل حقل الأشياء الممكنة فيّاها أكثر مما يمكننا أن نكتسب لعقلنا مُلْكِيّة مضمونة خارج التّجربة. وذاك الذي يلوّح بمثل هذه الوسائل الدّفاعية الفَرضيّة ضدّ ادعاءات خصم ينكرُ، واثقًا، يجب ألا يُحسب من أجل ذلك أنّه يريد أن يمْتلكها بوصفها آراءه الحقيقية. وعليه أن يتخلّص منها ما إن يردّ ادّعاء لخصم الدّغْمائي. ذلك أنّه مهما بلغ تواضع المرء واتزانه عندما يقتصر على التّوسّل سلبيًا وبالرفض إزاء مزاعم غريبة، فإنّه، ما إن يريد أن يُثبت اعتراضاته كأدلّة على العكس، حتّى ينشأ لديه ادّعاء لا يقلّ صَلَفًا ولا توهُّمًا عما لو كان اعتنق جانب الإثْبات.

نرى إذن، بذلك، أنّه ليس للفروض في الاستعمال الاعتباري أيّ مصداقيّة كآراء فيّاها بل، فقط بالنّسبة إلى الادعاءات المضادّة المتَجاوِزة. ذلك أن مدّ مبادئ التّجربة الممكنة إلى إمكان الأشياء بعامّة، ليس مُتَجاوِزًا بدرجة أقلّ من زعم الواقع الموضوعيّ لهذه الأفاهيم التي لا يمكن أن تجد مواضيعها إلّا خارج حدود كلّ تجربة ممكنة. فما يحكم عليه العقل المحض إثباتًا، يجب أن يكون ضروريًّا (شأنّه شأن كلّ ما يعرفه العقل) وإلّا لن يكون شيئًا على الإطلاق. فهو لا يتضمّن إذن في الواقع أيّ رأي. إلا أنّ الفروض التي هي مدار القول هنا، ليست سوى أحكام احتمالية، لا يمكن على الأقلّ أن تُدحض على الرّغم من أنّه لا يمكنها بالتّأكيد أنْ تُثبّت بأيّ شيء، وهي بالتّالي مجرّد آراء خاصّة، إلا أنّه ليس من المناسب أن نتملّص من التحفّظات التي تثيرها (حتّى من وجهة نظر الطّمأنينة الدّاخلية). إلّا أنّه يجب الاحتفاظ بها بهذه الصّفة، والانتباه جيدًا كي لا تُطرح كما لو أنها كانت مضمونة ذاتيًّا، وذات مصداقية مطلقة، وكي لا تُغرِق العقل في ضروب من الاختلاق والتّعميم.

.ignava ratio. 388

.melior es conditio possidentis 389

للأدلّة على القضايا المجاوِزة والتّأليفيّة هذه الخاصّية من بين كلّ الأدلّة على المعرفة التّأليفيّة القبلية: إنّ العقل بوساطة أفاهيمه يجب أن لا يُطبّق فيها مباشرة على الموضوع، بل يجب على العكس، أن يبرهن أولًا على مصداقية الأفاهيم وإمكان تأليفها قبليًا. وذلك لا كقاعدة احترازية ضروريّة وحسب، بل كخاصّية لماهيّة الأدلّة نفسها وإمكانها. فأنا، إن شئت أن أخرج قبليًّا من أفهوم الموضوع، سيمتنع عليَّ ذلك من دون خيط هادٍ خاصّ قائم خارج هذا الأفهوم؛ في الرّياضة، الحدس القبلي هو الذي يُرشد تأليفي وكلّ الاستنتاجات يمكن أن تقام بالحدس المحض بلا توسّط. وفي المعرفة المجاوِزة، وطالما أنّنا نشتغل فقط بأفاهيم الفاهمة، فإن التّجربة الممكنة هي القاعدة، أعني إنّ الدّليل لا يُظهر أنّ الأفهوم المعطى (أفهوم ما يحصل مثلًا) يؤدّي مباشرة إلى أفهوم آخر (أفهوم السّبب) لأنّ مثل هذا الانتقال سيكون قفزة لا يمكن تبريرها قطّ؛ بل يُظهر أن التّجربة نفسها، وبالتّالي أنّ «موضوع» التّجربة سيكون ممتنعًا من دون مِثْل ذلك الاقتران؛ فعلى الدّليل إذًا أن يجعلنا نعرف، معًا، إمكان الوصول تأليفيًّا إلى معرفة معيّنة للأشياء لم تكن متضمّنة في أفهومها، ومن دون هذا الاحتراز ستندفع الأدلّة، شأنها شأن المياه التي تخرج بعنف من مجراها وتنتشر عبر الحقول، إلى حيث يجرّها عرَضًا مُنْحَنَى تداعٍ خفيّ. وظاهر الاقتناع الذي يستند إلى أسباب تداعٍ ذاتيّة، والذي نحسبه معرفة ذات جاذب طبيعي، لا يمكنه قطّ أن يوازن الشّكّ الذي يجب أن يرتفع، بمعقولية، بخصوص مثل هذه الخطوة المجازفة. وعليه فإنّ كلّ المحاولات التي تمّت من أجل التّدليل على مبدأ العلّة الكافية، قد ذهبت سدًى باعتراف إجماعي من أولئك العارفين بالأمر؛ وقبل أن يَظهر النّقد المجاوِز، كان واحدهم يفضّل، إذْ لم يكن بإمكانه التّخلي عن هذا المبدأ، أن يستنجد، بصَلَف، بالحسّ السليم على أن يحاول أدلّة دُغْمائيّة جديدة (وهو استنجاد يبيّن أن غرض العقل مدعاة للشبهة).

لكن، إذا كانت القضيّة، التي يجب أن يثبتها الدّليل زعمًا للعقل المحض، وإذا كنتُ أريد، إلى ذلك، الخروج بوساطة مجرّد مُثُل، من أفاهيمي التّجريبيّة، فسيكون من الضروريّ جدًا بالأحرى، أن يتضمّن الدّليل (على افتراض أنّه ممكن) تبريرًا لمثل خطوة التّأليف تلك كشرط ضروريّ لقوّة تدليله. وعليه، فإنّ الدّليل المزعوم على بساطة طبيعة جوهرنا المفكّر بناء على وحدة الإبصار، ومهما بدا محتملًا، يثير صعوبة لا مردّ لها. وهي: بما أن البساطة المطلقة ليست أفهومًا يمكن أن نصله بلا توسّط بإدراك، بل يجب أن يكون مستنتجًا فقط كمِثال، فإنّه من الممتنع إطلاقًا أن نرى كيف يجب على مجرّد الوعي الذي هو متضمّن، أو يمكنه على الأقل أن يكون متضمّنًا، في كلّ تفكير، وعلى الرّغم من أنّه مجرّد تصوّر بسيط، أن يؤدّي بي إلى الوعي والمعرفة بشيء يمكن للتفكير وحده أن يكون متضمّنًا فيه. إذ لو تصوّرت قوّة جسمي متحركًا، لكان بالنّسبة إليّ، وعلى هذا النّحو، وحدة مطلقة، ولكان تصوّري عنه تصوّرًا بسيطًا؛ ولكان يمكنني أن أعبّر عن هذه القوّة أيضًا بحركة نقطة، لأن حجم الجسم غير مهمّ هنا، ولكان يمكن تصوّره من دون إنْقاص القوّة، صغيرًا قدر ما تشاء، بل مركَّزًا نوعًا من التّركيز في نقطة. لكن، إذا لم أُعطَ سوى قوّة الجسم المحرّكة، فإنّه لا يمكن لي أن استنتج، من كون تصوّره مجرّدًا من كلّ مقدار مضمونه مكانيّ، ومن كونه بسيطًا بالتّالي، أنّه يمكن تصوّره كجوهر بسيط. ومن ذلك بالذات أكشف عن مغالطة390 وأكشف عنها من أنّ البسيط في التّجريد متميز كليًا عن البسيط في الموضوع، ومن أن الـ «أنا» الذي لا يتضمّن بالمعنى الأوّل أيّ تنوّع فيّاه، قد يكون، بالمعنى الثّاني حيث يَعْني النّفس بالذات، أفهومها كثير التّعقيد، أعني أن ينطوي ويدلّ على كثير من الأشياء تحته. لكنْ، كي نقمع سلفًا هذه المغالطة (لأنّه من دون مثل هذا التّخمين المسبق لن يُشك قطّ بقيمة الدّليل) يجب أن يكون لدينا بالضّرورة محكّ دائم لإمكان مثل هذه القضايا التّأليفيّة التي يجب أن تُثْبِت أكثر مما يمكن للتجربة أنْ تعطي. ويقوم هذا المحك في أن لا نطبق الدّليل على المحمول المرغوب فيه مباشرة بل بتوسّط مبدأ إمكان مدّ أفهومنا المعطى قبليًّا حتّى المُثُل وتحقيقها. فإذا ما احترزْنا هذا الاحتراز، وإذا ما بدأنا، حتّى قبل البحث عن الدّليل، بأن نتساءل بتأنٍّ، لنرى كيف، وعلى أيّ رجاء، يمكن أن

نتوقّع مثل هذا التّوسع بوساطة العقل المحض، ومن أين نريد في مثل هذه الحالة، أن نستمدّ تلك الرّؤى التي لا يمكن أن توسَّع بناء على أفاهيم، ولا أن تستبق بالنّظر إلى التّجربة الممكنة، فإننا سنوفِّر على أنفسنا كثيرًا من الجهود المضنية والعقيمة أيضًا، ذلك لأنّنا لن نعود ننسب إلى العقل ما يفوق بوضوح قدرته أو بالأحرى لأنّنا سنُخضِع، لضبط الاعتدال، هذه المَلَكة التي لا تحبّذ أن يُضيّق عليها حين تجمح بها الرّغبة في التّوسع الاعتباري.

فالقاعدة الأولى هي إذًا أن لا نجرِّب أيّ دليل مُجاوِز من دون أن نفكّره أولًا، ومن دون أن نبيّن لأنفسنا، مشروعية المصدر الذي سنستمدّ منه المبادئ التي نزمع تأسيس الدّليل عليها، وبأي حقّ يمكن أن نتوقّع منها حسن العاقبة للاستدلالات. فإنْ كانت مبادئ للفاهمة (ومبدأ السّببيّة مثلًا) فباطلًا ما نسعى إلى أن نبلغ بوساطتها مُثُل العقل المحض، لأنّ لا مصداقية لها إلا بصدد مواضيع تجربة ممكنة. وإنْ كانت مبادئ مستمدّة من العقل المحض، فإنّ كلّ جهد سيذهب سدى أيضًا؛ فللعقل مثل هذه المبادئ بالطّبع إلا أنّها كلّها جدليّة كمبادئ موضوعيّة، ولا يمكنها أن تصدق إلا كمبادئ تنظيميّة لاستعمال التّجربة المترابطة سِسْتامِيًّا. فإن قُدِّمت مثل هذه المبادئ المزعومة، عارضوا الاقتناع الخاطئ ب: لا يجوز 391، يصدره حكمكم النّاضج؛ وعلى الرّغم من أنّ ذلك لا يمكّنكم بعد من أن تخرقوا وهْمه، فإنّ لديكم كامل الحقّ، مع ذلك، بأن تطالبوا بتقديم تسويغ للمبادئ المستعملة، الأمر الذي لن يعطى قطّ إذا كانت هذه المبادئ مستمدّة من مجرّد العقل. وهكذا، لن يكون بكم حاجة قطّ إلى تحمّل عبء توسيع كلّ تراءٍ عارٍ من الأساس، ودحضه؛ إلا أنّه يمكنكم أن تحيلوا، دفعة واحدة وجُمْلة، كلّ جدليّات لا تُستنفَد حِيَلُها، أمام محكمة عقلٍ نقديّ يتطلب قوانين.

والميزة الثّانية للأدلّة المجاوِزة هو أنّه لا يمكن أن يوجد سوى دليل واحد لكل قضيّة مُجاوِزة. فعندما يكون عليَّ أن استدل، لا بناءً على الحدس المتناسب مع أفهوم، وسواء كان حدسًا محضًا كما في الرّياضة أم حدسًا أمپيريًا كما في علم الطّبيعة، فإنّ الحدس الموضوع في الأساس، سيعطيني مادّة متنوّعة لأحكام تأليفيّة يمكن أن أقْرِنها بطرق مختلفة، وسيمكنني أن أنطلق من أكثر من نقطة، لأنّه يمكنني أن أصل إلى القضيّة نفسها بطرق مختلفة.

لكن القضيّة المجاوِزة تنطلق من أفهوم واحد وحسب، وتنص على الشّرط التّأليفيّ لإمكان الموضوع، وفقًا لهذا الأفهوم. فلا يمكن للدّليل إذن إلّا أن يكون وحيدًا، لأنّه خارج هذا الأفهوم لا يوجد شيء به يمكن أن يتعيّن الموضوع، ولأنّ الدّليل بالتّالي لا يمكنه أن يتضمّن أكثر من تعيين موضوع بعامّة، وفقًا لهذا الأفهوم الذي هو أيضًا وحيد. وكنّا في التّحليلات المجاوِزة مثلًا، قد حصّلنا هذا المبدأ: «كل ما يَحْصل فَلَهُ سبب» من الشّرط الوحيد للإمكان الموضوعيّ لأفهوم «ما يحصل بعامّة»؛ أعني، إنّ تعيين حدثٍ في الزّمان، وبالتّالي إنّ هذا الحدث كمُنتمٍ إلى التّجربة، سيكون ممتنعًا إن لم يكن خاضعًا لقاعدة دينامية من هذا النّوع. والحال، إنّ هذا الدّليل أيضًا هو الوحيد الممكن، ذلك أن للحدث المتصوّر صدقية موضوعيّة، أعني حقيقة، فقط لأن موضوعًا يتعيّن للأفهوم بوساطة قانون السّببيّة. وصحيح أنّهم قد جربوا أدلّة أخرى على هذا المبدأ انطلاقًا من الحدوث مثلًا، إلا أنّه، حين نسلّط على هذا الدّليل كلّ الأضواء، لا يمكن أن نجد أيّ علامة مميّزة للحدوث سوى كوْن الشّيء يحدث، أعني سوى وجود الموضوع الذي يسبقه لاوجوده، وهكذا نعود أبدًا إلى الدّليل نفسه. وعندما يدور الكلام على إثبات هذه القضيّة: «إن كلّ ما يفكّر هو بسيط» فإننا لا نتوقف عند متنوّع التّفكير، بل ننظر فقط إلى أفهوم الـ «أنا» الذي هو بسيط، والذي يتّصل كلّ تفكير به، والأمر نفسه بالنّسبة إلى الدّليل المجاوِز على وجود الله؛ فهو يستند فقط إلى إمكان تعاكس أفهوميْ أكثر الجواهر واقعيّة والجوهر الضروريّ، ولا يمكن أن يحاوَل بطريقة أخرى.

وهذه الملاحظة الوقائيّة تختصر كثيرًا نقد المزاعم العقليّة. فحيث يقوم العقل بمهمّته بمجرّد أفاهيم، لا يوجد سوى دليل

وحيد ممكن، هذا إن وُجدَ دليل واحد ممكن. وعليه، عندما نرى الدّغمائي يتقدّم بعشرة أدلّة، فإنّه يمكننا أن نكون على ثقة بأنّ ليس لديه أيّ دليل. لأنّه لو كان لديه واحد يدلّل بوجوب (كما يجب أن يكون ذلك في أمور العقل المحض) فأيّ حاجة به إلى الأدلّة الأخرى. ومقصده هو كمقصد المحامي في المحكمة، أن يكون لديه حجّة لهذا وحجّة لذاك، أعني أن يحوّل لصالحه ضعف الحكام الذين من دون أن يتعمّقوا في المسألة، ولكي يتخلّصوا بأسرع ما يمكن منها، يلتقطون أوّل شيء يثير انتباههم ويقرّرون وفقًا له.

والقاعدة الثّالثة الخاصّة بالعقل المحض عندما يخضع للضبط، بالنّظر إلى الأدلّة المجاوِزة، هو أنّ على أدلته أن لا تكون قطّ بالخلف بل كشفيّة دائمًا. فالدّليل المباشر أو الكشفيّ في كلّ ضرب معرفي، هو ذاك الذي يربط معًا الاقتناع بالحقيقة ورؤية مصادر هذه الحقيقة؛ وفي المقابل، صحيح أنّه يمكن للدّليل بالخلف أن يولّد اليقين، إلّا أنّه لا يولّد فهم الحقيقة من وجهة نظر ترابطها بأسس إمكانها. وعليه، فإن الدليل الأخير هو ملجأ عند اللزوم أكثر منه طريقة تُلبّي كلّ مقاصد العقل. إلا أنّ له من حيث البداهة أفضليّة على الأدلّة المباشرة في أن التّناقض يحمل إلى التّصوّر إيضاحًا أكبر دائمًا من الذي يحمله أفضل ضرب من الاقتران، ويقترب بذلك أكثر منه من حدسيّة البرهان392.

والسّبب الخاصّ الذي يجعلنا نستخدم الأدلّة بالخلف في مختلف العلوم هو هذا: عندما تكون المبادئ، التي يجب أن نستمدّ منها معرفة معيّنة، متنوّعة جدًا أو مخفيّة عميقًا جدًا، فإننا نبحث عمّا إذا كان يمكننا أن نبلغ تلك المعرفة بالنّتائج. والحال، إن (حال الوضع)393 الذي يقوم في الاستدلال على حقيقة معرفة من حقيقة نتائجها لا يُسمح به إلا إذا كانت كلّ نتائجه الممكنة صحيحة، إذ لن يكون هناك سوى مبدأ وحيد ممكن، وسيكون بالتّالي المبدأ الصّحيح أيضًا. فلا تصلح هذه الطّريقة للاستعمال، لأن رؤية كلّ النّتائج الممكنة لقضيّة مسلّم بها، هي فوق طاقتنا. لكننا نستخدم مع ذلك هذه الطّريقة مع بعض التّحفظ بالطّبع، عندما يكون المطلوب إثبات شيء كفرض وحسب، كي نستدل استنادًا، إلى قياس المماثلة هذا: إذا كانت كلّ النّتائج التي بحثنا عنها تتّفق مع المبدأ المسلّم به، فإن كلّ النّتائج الأخرى المكنة ستتّفق معه أيضًا. ولذا فإنّه لا يمكن لفرْض يفرض عن هذه الطّريق أن يتحوّل ذات مرة إلى حقيقة مبرهنة. وعلى العكس، فإن إبطال 394الاستدلالات التي تستدلّ من النّتائج على المبادئ يدلّل لا بطريقة صارمة كليًّا وحسب، بل أيضًا بسهولة قصوى. إذْ يكفي أن يكون بالإمكان استخراج نتيجة خاطئة واحدة من قضيّة حتّى تكون هذه القضيّة خاطئة. وبدلًا من أن نطالع في الدّليل بالخلف كامل سلسلة المبادئ التي يمكن أن توصل إلى حقيقة معرفة بوساطة الرّؤية التامّة لإمكانها، لو كان بالإمكان أن نعثر على نتيجة خاطئة واحدة من بين كلّ النّتائج عن الضّد، لكان هذا الضّد خاطئًا أيضًا. ولكانت المعرفة التي كان علينا اثباتها صحيحة بالتّالي.

لكن، لا يمكن أنْ يسمح بالدليل بالخلف إلّا في العلوم التي يَمْتنع فيها استبدال الموضوعيّ – أعني استبدال معرفة ما هو في الموضوع – بذاتيّ تصوّراتنا. لكن، حيث يسود هذا الاستبدال يجب غالبًا، إمّا أن يُناقض نقيض قضيّة معينة شروطَ الفكر الذاتيّة وحسب ولا يُناقض الموضوع، وإمّا أن لا تتناقض القضيتان إلا بناءً على شرط ذاتيّ محسوب، خطأً، بمثابة شرط موضوعيّ، فيمكن للقضيتيْن أن تكونا خاطئتيْن لأنّ الشّرط خاطئ، من دون أن يكون بالإمكان أن نستدلّ من خطأ الواحدة على صحّة الأخرى.

وفي الرّياضيات، هذه الحيلة ممتنعة؛ ولذا فإن الأدلّة بالخلف تجد محلّها الصّحيح فيها. وفي علوم الطّبيعة، حيث كلّ شيء يتأسّس على حدوس أمپيريّة، يمكن أن نحتاط لهذه الحيلة بالطّبع بعدد كبير من الملاحظات المقارنة، إلا أنّ هذا الدّليل هو في الغالب من دون معنى هنا بالذات. أمّا المحاولات المجاوِزة للعقل المحض395 فقد صُنعت كلّها في الوسط الخاصّ بالترائي الجدليّ، أعني في الذاتيّ، الذي يَمْثُل بل يفرض نفسه على العقل في مقدّماته بوصفه موضوعيًّا.

والحال، إنّه لا يمكن أن يكون من المسموح به هنا، وفيما يخص القضايا التّأليفيّة، أن نسوّغ مزاعمنا بدحض الضّدّ. إذْ، إمّا أنْ لا يكون هذا الدّحض سوى مجرّد تصوّر لتنازع الرّأي المضاد مع الشّروط الذاتيّة التي تسمح لعقلنا بالاستيعاب، الأمر الذي لا يقدّم أيّ سبب لرفض الغرض نفسه (ومثلًا، إن الضّرورة اللّامشروطة في وجود جوهرٍ ما لا يمكن أن نستوعبها قطّ، وإنّ هذا الامتناع بالتّالي يضادّ، بحقّ، ذاتيًا كلّ دليل نظريّ على جوهر ضروريّ أسمى، لكنّه يضاد، خطأ، إمكان مثل هذا الجوهر الأصلي فيّاه) وإمّا أن الفريقيْن المنخدعيْن بالتّرائي الجدليّ سواء في ذلك الفريق الذي يثبت كما الفريق الذي ينكر، يتّخذان كأساس، أفهومًا ممتنعًا عن موضوع، وعندها تطبّق القاعدة: ال ليس لا يُحمل عليه396، أعني، إن ما نُثْبتهُ أو ننفيه عن الموضوع هو مغلوط على السّواء، وإنّه لا يمكن أن نصل، بالخلف، بدحض الضّدّ، إلى معرفة الحقيقة. وعلى سبيل المثل، حين يُفترض أنّ العالم الحسّي معطى هو فيّاه من حيث جملته، فإنّه من الخطأ القول: يجب أن يكون إمّا لامتناهيًا في المكان، وإمّا متناهيًا محدودًا، لسبب بسيط هو أنّ الاحتمالين خاطئان. ذلك أن الظّاهرات (كمجرّد تصوّرات) ستكون مع ذلك معطاة فيّاها (كـ«مواضيع») وهو أمر ممتنع؛ ولاتناهي هذا الكل المتخيَّل سيكون بالطّبع لامشروطًا، إلا أنّه سيكون (لأن كلّ شيء مشروط في الظّاهرات) في تناقض مع التّعيّن الكمّي اللّامشروط المفترض، مع ذلك، في الأفهوم.

والدليل بالخلف هو أيضًا السّراب الحقيقي الذي نخدع به دائمًا أولئك الذين يُعجبون بمتانة المتعقّلين الدّغمائيين، وهو نوعًا ما البَطَل الذي يريد أن يُثْبت شرفَ الفريق الذي اعتنقه وحقَّه الذي لا يُنكر، بانخراطه في العراك مع كلّ من يشاء أن يشكّ به، على الرّغم من أن هذا الإطناب لا يُثبت أيّ شيء لصالح القضيّة، بل لا يفعل سوى أنْ يُظهر قوّة الأعداء المتبادلة، بل، وللحق، قوّة المعتدي وحده. وغالبًا ما يجد المشاهدون في رؤية كلّ واحد، حينًا غالبًا، وحينًا مغلوبًا، فرصةً للشك ريْبيًا بموضوع النّزاع نفسه، إلا أنّه لا سبب لديهم لذلك، ويكفي أن نصرخ بهم: والآن لا منافحة397 ، وعلى كلّ واحد أن يثبت قضيّته بوساطة دليل مشروع بالتّسويغ المجاوِز للحجج، أعني مباشرة كي نرى بماذا يمكن لدعاوى عقله أن تشهد لصالحه. لأنّه إذا كان الخصم يستند إلى مبادئ ذاتيّة، فإنّه من السّهل بالطّبع على الدّغمائي أنْ يدحضه، لكن من دون أن يحقّق أيّ ربح من ذلك، لأنّه في العادة متعلّق مِثله بأسباب الحكم الذاتيّة، ويمكن أن يُتّهم بالطّريقة نفسها التي اتُّهِم بها خصمه. لكن، إذا نهج الفريقان بطريقة مباشرة تمامًا، فإمّا أن يلاحظا تلقائيًا صعوبة العثور على المستند الذي يدعم مزاعمها، بل امتناعه، وينتهي بهما الأمر إلى مجرّد التنابذ، وإمّا أن يكشف النّقد بسهولة التّرائي الدّغمائي ويُلزم العقل المحض بالتّخلي عن ادّعاءاته المغالية في الاستعمال الاعتباري، بالانكفاء إلى حدود أرضه الخاصّة، أعني حدود المبادئ العمليّة.

390 في الدّليل المزعوم على بساطة النّفس (م. و).

non liquet 391

392 يلاحَظ أن كنط يخصّ لفظ البرهان Demonstration بما يظهر حدسيًّا لذا حرصت على تأدية Beweis بـ دليل (م. و.)

modus ponus 393).

modus tollens 394

395 أي محاولاته في إنشاء ميتافيزيقا عقلانيّة (م. و.).

.Non entis mulla sunt praedicata 396

.non defonsoribus istis tempus eget 397

الباب الثّاني «قانون» العقل المحض

من المذلّ للعقل البشريّ أن لا يصل إلى شيء في استعماله المحض؛ بَلْهَ أن يكون به حاجة إلى ضبط لقمع انحرافاته ووقايته من الأوهام النّاجمة عنها. لكن، هناك ما يرفعه بالمقابل ويعطيه الثّقة بنفسه، وهو أنّه يمكنه، ويجب عليه أن يمارس هذا الانضباط بنفسه من دون أن يسمح بأيّ رقابة فوقه. أضف إلى ذلك، أنّ الحدود التي يرغم على وضعها لاستعماله الاعتباري تحدّ، في الوقت نفسه، من الادّعاءات المماحكة لأيّ خصم كان، ويمكنه بالتّالي أن يضع، في مأمن من كلّ الهجمات، كلّ ما يمكن أن يتبقّى من متطلّباته التي كانت مغالية في السّابق، فالفائدة العظمى، وربما الوحيدة لأي فلسفة للعقل المحض هي إذًا، فائدة سلبيّة وحسب، بمعنى أنّ هذه الفلسفة لن تكون أورغانونًا يصلح لتوسيع معارفنا، بل ضبط يصلح لتعيين حدودها، وبدلًا من أن تكشف الحقيقة، فإن فضلها المتواضع سيكون في الاحتراز من الأغلاط.

إلا أنّه يجب أن يكون، في مكان ما، مصدر للمعارف الايجابيّة التي تنتمي إلى مجال العقل المحض التي قد لا تكون مناسبة للغلط إلّا بفعل سوء الفهم، في حين أنّها تشكّل في الواقع هدف حماسة للعقل. وإلّا إلامَ سننسب رغبته الجامحة في إيجاد موطئ قدم ثابت كليًا في مكان ما خارج حدود التّجربة. فهو يستشعر المواضيع التي تثير عنده اهتمامًا كبيرًا، ويسلك طريق الاعتبار المجرّد لكي يقترب منها، لكنّها تهرب من أمامه. ولربّما يمكن أن نأمل له حظًّا أفضل في الطّريق الوحيدة الباقية له، أعني طريق الاستعمال العمليّ.

وأفهم ب«قانون»، مجمل المبادئ القبلية لاستعمال قدرات معرفيّة معيّنة بعامّة، استعمالًا مشروعًا. فالمنطق العام في قسمه التّحليليّ هو «قانون» للفاهمة وللعقل بعامّة، إنما من حيث الصّورة وحسب، لأنّه يتجرّد من كلّ مضمون، أمّا التّحليلات المجاوِزة فهي «قانون» الفاهمة المحضة، لأنها الوحيدة القادرة على معارف تأليفيّة قبليّة حقيقية. لكن حيث لا إمكان لأيّ استعمال مشروع لملكة معرفية، لا «قانون». والحال، وبحسب كلّ الأدلّة التي قدّمت حتّى الآن، إن كلّ معرفة تأليفيّة للعقل المحض في استعماله الاعتباري هي ممتنعة كليًا. فليس هناك إذًا من «قانون» للاستعمال الاعتباري للعقل (لأنّ هذا الاستعمال هو جدليّ من صوب إلى صوب) بل إنّ كلّ منطق مُجاوِز ليس في هذا الصّدد سوى

ضبط. وبالتّالي، إن كان هناك من استعمال مشروع للعقل المحض، وكان يجب أن يكون له أيضًا في هذه الحالة «قانون»، فإن هذا القانون سيخصّ الاستعمال العمليّ للعقل، وليس استعماله الاعتباري. وذاك ما سنبحث عنه الآن.

الفصل الأوّل في الغاية الأخيرة للاستعمال المحض لعقلنا

يندفع العقل بميلٍ من طبيعته إلى تخطّي الاستعمال التجريبيّ كي يغامر باستعماله المحض بوساطة مجرّد مُثُل حتّى الحدود القصوى لكلّ معرفة، فلا يجد الرّاحة إلا عندما تنقفل دائرته على كلٍّ سستاميّ قائم لِيّاه. لكن، هل يتأسّس هذا الميل على مصلحته الاعتباريّة فقط، أم يتأسّس بالأحرى على مصلحته العمليّة وحسب؟

أريد الآن أن أُهمِل، جانبًا، النّجاح الذي يمكن أن يحرزه العقل من الوجهة الاعتبارية، ولن أهتمّ إلا بالمشكلات التي حلُّها يشكل غايته الأخيرة، سواء كان بإمكانه أن يبلغها أم لا، وهي غاية ليس للغايات الأخرى، بالنّظر إليها، من قيمة سوى قيمتها كمجرّد وسائل. وهذه الغايات السّامية وفقًا لطبيعة العقل، يجب أن يكون لها وحدتها كي تساعد، مجتمعة، على تقدّم مصلحة البشريّة الذي لا تندرج تحت أي مصلحة أخرى أعلى.

والمقصد النّهائي الذي، يؤدي إليه في النّهاية، اعتبار العقل في استعماله المجاوِز يخصّ مواضيع ثلاثة: حريّة الارادة، وخلود النّفس، ووجود الله. وبالنّظر إلى هذه الثّلاثة مجتمعة، ليس مصلحة العقل محض الاعتباري سوى مصلحة ضعيفة جدًا. وسعيًا إلى هذه المصلحة، سيكون من الصّعب على المرء أن يكلّف نفسه عناء القيام بعمل مرهق، كالبحث المجاوِز، تعترضه عوائق لا تنتهي؛ لأنّه ليس بإمكانه أن يستمدّ من كلّ الاكتشافات التي يمكن أن تحصل بهذا الصّدد أيّ استعمال يدلل على فائدته، عيانًا، أعني في دراسة الطّبيعة. وقد تكون الارادة حرّة، لكنّ ذلك قد لا يخصّ سوى علّة لإرادتنا تُعقَل؛ ذلك أنّه فيما يخصّ الظّاهرات التي بها تتجلّى الارادة، أعني الأفعال، يوجد شعار أساسيّ لا ينتهك، ومن دونه لا يمكننا أن نستعمل عقلنا أيّ استعمال أمپيريّ، شعار يجعل من الواجب علينا أن لا نفسّرها قطّ إلّا كما نفسّر سائر ظاهرات الطّبيعة، أعني، وفقًا لقوانينها الثّابتة. ولنفترض من جهة أخرى أنّه يمكن لنا أن نرى الطّبيعة الرّوحية لنفسنا (ومعها خلودها) فلن يكون بوسعنا مع ذلك أن نحسب حسابها، كمبدأ تفسيري لا بالنّظر إلى ظاهرات الحياة، ولا بالنّظر إلى الطّبيعة الخاصّة للحال المقبلة، لأنّ أفهومنا عن الطّبيعة اللّاجسمية هو سالب وحسب، ولا يوسّع في أيّ شيء معرفتنا، لأنّ لا مادّة له يمكن أن يُستمدّ منها من النّتائج إلا تلك التي يمكن أن نحسبها فقط بمثابة خرافات لا يمكن أن تبيحها الفلسفة. ومن جهة ثالثة، حتّى عندما يمكن لوجود عقل أسمى أن يدلّل عليه، فإنّه سيمكننا بالطّبع أن نجعل به الغائيّة – في ترتيب العالم بعامّة وفي نظامه – مفهومة، إلا أن ذلك لا يخولنا قطّ أن نشتقّ منه أيّ ترتيب، ولا أيّ نظام خاصّ، ولا أن نستنتجهما بجرأة حيث لا ندركهما. لأنّ ثمّة قاعدة ضروريّة لاستعمال العقل الاعتباري، وهي أن لا نهمل الأسباب الطّبيعيّة، وأن لا نترك ما يمكن أن نتعلمه بالتّجربة كي نشتقّ ما نعرفه مما يتخطّى إطلاقا كلّ معرفتنا. وبكلمة، تبقى هذه القضايا الثّلاث مُتَجاوِزة أبدًا بالنّسبة إلى العقل الاعتباري، وليس لها قطّ أيّ استعمالٍ محايثٍ، أعني يصدق بالنّسبة إلى مواضيع التّجربة وبالتّالي يفيدنا بطريقة من الطّرق، بل إنّها إذا ما نظر إليها فيّاها، جهود ضائعة كليًّا، ومضنية لعقلنا إلى أقصى درجة، علاوة على ذلك.

وعليه، إذا لم تكن هذه القضايا الجذرية الثّلاث لازمة لنا البتّة من أجل أن نعلم، وكان عقلنا مع ذلك يوصي بها بإلحاح؛ فإن أهمّيتها يجب أن تعود أصلًا إلى العمليّ وحده.

عمليّ كلّ ما هو ممكن بحريّة. لكن، إذا كانت شروط ممارسة إرادتنا الحرة أمبيريّة، فإنّه لا يمكن أن يكون للعقل سوى استعمال تنظيمي فيها، وليس بوسعه أن يُستخدم إلّا للقيام بوحدة القوانين الأمپيريّة. وعلى سبيل المثَل، يشكّل اتحاد جميع الغايات التي تعيّنها ميولنا في غاية واحدة: السّعادة، واتّفاق الوسائل من أجل بلوغها، يشكلان في تعليم الفطنة كلّ عمل العقل الذي لا يمكن أن يعطي في هذا الصّدد سوى قوانين برغماتية لسلوكنا الحرّ، صالحة لبلوغ الغايات التي تشير علينا بها الحواسّ، إنما ليس قوانين محضة متعيّنة قبليّا تمامًا. وعلى العكس، إن القوانين العمليّة المحضة التي يعطي العقل غايتها قبليًّا تمامًا، والتي لا تأمر بشكل مشروط بل بشكل مطلق، ستكون من إنتاج العقل المحض. والحال، إنّ مثل هذه القوانين هي قوانين خُلُقيّة، وهي تنتمي وحدها إلى الاستعمال العمليّ للعقل المحض، وتسمح بـ«قانون».

إذًا، كل سعي العقل في العمل، الذي يمكن أن نسمّيه فلسفة محضة، يتّجه في الواقع نحو المشكلات الثّلاث المذكورة وحسب. لكن لهذه بدورها، غاية أبعد أعني ما يجب عمله إذا كانت الارادة حرة، وإذا كان الله، وكانت حياة مقبلة. لكن بما أنّ الكلام يدور هنا على سلوكنا بالنّسبة إلى الغاية الأسمى، فإن المقصد الأخير للطبيعة الحكيمة والمدبِّرة في تنظيم عقلنا لا يسعى إلّا إلى ما هو خلقي.

لكن، بما أنّنا بصدد موضوع خارج عن الفلسفة المجاوِزة398، «فإنّه ينبغي علينا أن نحتاط كثيرًا كي لا نضيع في السّرد، وكي لا نكسر وحدة السّستام، ويلزمنا من جهة أخرى، الكثير كي لا نُنقص شيئًا من الوضوح والاقناع بقولنا أقلّ مما يلزم عن هذه المادّة الجديدة. وآمل أن أنجح في الحالتين بالبقاء أقرب ما يمكن من المجاوِز، وبإهمالي جانبًا كلّ ما يمكن أن يكون، فيه هنا، من سيكولجُي، أعني من أمپيريّ.

ويجب أن نلاحظ أولًا أنّني لن استخدم منذ الآن أفهوم الحريّة إلا بالمعنى العمليّ، وإنّني أهمل هنا جانبًا، ما أعدُّه أمرًا قد فرغ منه أعلاه، أي المعنى المجاوِز لهذا الأفهوم الذي لا يمكن أن يفترض أمپيريًا كمبدأ تفسيريّ للظّاهرات، بل الذي هو فيّاه مشكلة للعقل. ذلك أنّ الإرادة تكون مجرّد إرادة بهيمة399 عندما لا يمكن أن تتعيّن إلا بدوافع حسيّة، أعني انفعاليًّا. لكنّ الإرادة التي يمكن أن تتعيّن بمعزل عن الدّوافع الحسّية وبالتّالي بحوافز لا يمكن أن تتصوّر إلا بالعقل، تسمّى إرادة حرّة400 وكلّ ما يترابط بها كمبدأ وكنتيجة يُدعى عمليًّا. ويمكن للحريّة العمليّة أن تُثبت بالتّجربة. ذلك أن كلّ ما يجذب، أعني ما تنفعل به الحواسّ بلا توسّط، ليس الوحيد الذي يعيّن الارادة الإنسانية، بل لقد رأينا على العكس قدرة على التّغلب، بوساطة تصوّرات ما هو نافع أو ضارّ وإن بطريقة أكثر بعدًا، على الانطباعات المتولّدة في ملكة الرّغبة الحسّية عندنا. والحال، إنّ تلك التفكّرات حول ما هو مرغوب فيه بالنّظر إلى كلّ حالنا، أعني حول ما هو حسن ومفيد، تستند إلى العقل. فهو يعطي إذن أيضًا قوانين هي أوامر، أعني قوانين موضوعيّة للحريّة تقول ما يجب أن يحصل على الرّغم من أنّ ذلك قد لا يحصل أبدًا، وتتميّز بذلك من قوانين الطّبيعة التي لا تعالج إلا ما يحصل؛ ولذا تدعى أيضًا قوانين عمليّة.

لكن، ألا يتعيّن العقل نفسه، في أفعاله التي بها يصدر قوانين، بتأثيرات خارجيّة؟ وألا يمكن لما يدعى حريّة بالنّظر إلى النّزوات الحسّية، أن يكون بدوره طبيعة بالنّظر إلى علل فاعلة أرفع وأبعد؟ إنّ ذلك لا يعنينا بشيء في ما هو عمليّ، لأنّنا لا نفعل هنا سوى أن نسأل العقل بلا توسّط أن يملي السّلوك، بل إنّه سؤال محض اعتباري يمكن أن نتركه جانبًا طالما أننا لا ننظر إلّا إلى الفعل أو التّرك. نَعْرِف إذن الحريّة العمليّة بالتّجربة كسبب من الأسباب الطّبيعيّة، أعني سببيّة

للعقل في تعيين الإرادة، في حين أنّ الحريّة المجاوِزة تتطلب استقلالًا لهذا العقل نفسه (من وجهة نظر سببيّة في بدء سلسلة من الظّاهرات) بالنّظر إلى كلّ الأسباب المعيّنة للعالم الحسّي، وأنّها بهذا المعنى تبدو مضادة لقانون الطّبيعة وبالتّالي لكل تجربة ممكنة وأنّها تبقى بالتّالي مشكلة. لكنّ هذه المشكلة لا تنتمي إلى العقل في استعماله العمليّ؛ وليس علينا بالتّالي، في «قانون» للعقل المحض أن نهتمّ إلا بسؤالين يتعلقان بالمصلحة العمليّة للعقل المحض. ويجب أن يكون قانون استعماله بالنّظر إليهما ممكنًا، وأعني هل هناك إله؟ وهل هناك حياة مقبلة؟ والسّؤال عن الحريّة المجاوِزة يخصّ فقط العلم الاعتباري، ويمكن أن نهمله جانبًا بوصفه سؤالًا حياديًا تمامًا عندما يدور الكلام على العمليّ. وقد أعطينا حول ذلك ايضاحات كافية في نقيضة العقل المحض.

398 كلّ الأفاهيم العمليّة تعود إلى مواضيع الرّضى أو الكره، أعني اللذة أو الألم، وبالتالي، وعلى الأقل، بطريقة غير مباشرة إلى مواضيع شعورنا. لكن، بما أن الشّعور ليس ملكة تصوّرية للأشياء، بل يوجد خارج الملكة المعرفية في جملتها، فإن عناصر أحكامنا من حيث تتصل باللذة والألم وبالتالي بالأحكام العمليّة، لا تنتمي إلى مجمل الفلسفة المجاوِزة التي لا شغل لها إلا مع المعارف القبلية المحضة(*).

(*) سيعيد كنط هذا الحكم فيما بعد، في نقد الحاكمة، حيث يحتفظ بتقسيم الفلسفة إلى نظريّة وعمليّة، لكنه يضيف قسمًا ثالثًا إلى النّقد هو نقد حكم الشّعور باللذة والألم، القائم هو الآخر على مبدأ قبلي (م. و).

399 arbitrium brutum.

400 arbitrium liberum.

الفصل الثّاني في أمثليّة الخير الأسمى كتعيين للغاية الأخيرة للعقل المحض

قادنا العقل في استعماله الاعتباري عبر حقل التّجارب، وبما أنّه لم يكن ليجد قطّ في هذا الحقل اكتفاءً تامًا، فقد جرّنا نحو المثُل الاعتبارية، وهذه بدورنا انتهت بإعادتنا إلى التّجربة. فنحن قمنا إذن بمقصده بشكل نافع، هذا صحيح، إلا أنّه لم يكن موافقًا قطّ لتوقعنا. لكن، يبقى أمامنا، بعد، محاولة للقيام بها، وهي أن نبحث هل هناك من عقل محض أيضًا في الاستعمال العمليّ، وهل يقودنا في هذا الاستعمال إلى المثُل التي تبلغ غايات العقل المحض السّامية التي أشرنا إليها للتوّ؛ ثم ألا يمكنه أن يوافق معنا من وجهة نظر مصلحته العمليّة على ما أنكره علينا إطلاقًا من وجهة نظر

المصلحة الاعتباريّة؟

كل مصلحة لعقلي (اعتباريّة كانت أم عمليّة) تتوحّد في الأسئلة الثّلاثة الآتية:

1- ماذا يمكن أن أعلم؟

2- ماذا عليّ أن أعمل؟

3- ماذا يمكن لي أن آمل؟

والسّؤال الأوّل هو محض نظريّ، وقد استنفدنا (وأنا فخور بذلك) كلّ الأجوبة الممكنة عن هذا السّؤال، ووجدنا أخيرًا الجواب الذي يجب على العقل أن يكتفي به والذي يجد فيه، بالأحرى عندما لا يهتم بما هو عمليّ، ما يرضيه؟ لكننا بقينا بعيدين عن غايتين كبيرتين، إليهما كان ينزع أصلًا كلّ جهد العقل المحض، كما لو أنّنا كنّا منذ البداية قد رفضنا بداعي الكسل هذا العمل. فإذا كان الكلام يدور إذن على ما نعلم، فإنّه من الأكيد والثابت أنّه لن يكون من نصيبنا حول هاتين المسألتّين.

والسّؤال الثّاني هو محض عمليّ. وصحيح أنّه يمكنه أن ينتمي بما هو كذلك إلى العقل المحض، إلا أنّه ليس سؤالًا مُجاوِزًا، بل خلقيًا ولا يمكنه أن يشغل بذاته نقدنا.

والسّؤال الثّالث إن عملت ما يجب علي أن أعمل، فماذا يمكنني أن آمل عندئذ؟ هو عمليّ ونظريّ معًا من حيث إن العمليّ يؤدي كخيط هادٍ إلى حل المسألة النظريّة، وعندما تذهب هذه إلى أعلى بعد، إلى حل المسألة الاعتبارية. ذلك أن كلّ أمل يسعى إلى السّعادة، وهو بالنّظر إلى العمليّ وإلى قانون الأخلاق بمثابة العلم أو القانون الطّبيعي بالنّظر إلى معرفة الأشياء النظريّة، فالأمل يؤدي في النّهاية إلى هذه النّتيجة: إن شيئًا ما يكون (ما يعين الهدف الأخير الممكن) لأن شيئًا ما يجب أن يحصل؟ ويصل العلم إلى هذه: إن شيئًا ما يكون (ما يفعل كسبب أعلى) لأن شيئًا مّا يحصل.

والسّعادة هي اشباع كلّ ميولنا (سواء كانت ممتدّة من حيث تنوّعها أم مشتدّة من حيث درجتها، أم أيضًا مستمرة من حيث المدة). وأسمّي قانونًا برغماتيًا (قاعدة للفطنة)، القانون العمليّ الذي حافزه السّعادة، أمّا ذاك الذي لا حافز له سوى السّعي إلى أن يكون جديرًا بالسّعادة، فأسميه إن وجد ذات مرة، قانونًا خلقيًا (قانون الآداب). فالأوّل ينصح بما يجب علينا أن نفعله إن شئنا أن نشارك بالسّعادة؟ والثاني يأمر بالطّريقة التي يجب علينا أن نتصرف بها كي نصير جديرين فقط بالسّعادة. الأوّل يتأسّس على مبادئ أمپيريّة، لأنّه لا يمكنني أن أعلم إلا بوساطة التّجربة ما هي الميول التي تريد أن تُشبع، وما هي الأسباب الطّبيعيّة التي يمكن أن تقوم بهذا الإشباع. أمّا الثّاني فيتجرّد من الميول والوسائل الطّبيعيّة لإشباعها، ولا يرى إلا إلى حريّة الكائن العاقل بعامّة، والشروط الضروريّة التي بموجبها وحدها تتّفق الحريّة مع الحظوة بالسّعادة وفقًا لمبادئ؟ ويمكنه بالتّالي أن يستند على الأقل إلى مجرّد مُثُل للعقل المحض وأن يعرف قبليًّا.

وأسلّم بأنّ هناك حقًا قوانين خلقية محضة تعين بشكل قبليّ تمامًا (من دون أخذ الحوافز الأمپيريّة بالحسبان، أي حوافز السّعادة) الفعل والتّرك، أعني استعمال حريّة كائن عاقل بعامّة، وأسلم أنّ هذه القوانين تأمر بإطلاق (وليس فقط شرطيًا بافتراض غايات أمپيريّة أخرى) وأنها بالتّالي ضروريّة من كلّ وجهات النّظر. ويمكنني أن أفترض بحقّ هذه القضيّة مستندًا لا إلى أدلّة أكثر الأخلاقيين تنوّرًا وحسب، بل أيضًا إلى الحكم الأخلاقي لكلّ إنسان إذا كان يريد أن يفكّر بوضوح مثل هذا القانون.

يتضمّن العقل المحض إذن، لا في استعماله الاعتباريّ بالطّبع، بل في استعمال عمليّ معين، أعني في الاستعمال الخلقي، مبادئ لإمكان التّجربة، أعني لأفعال يمكن أن توجد، طبقًا لوصاياه الخلقية، في تاريخ الإنسان. إذ، لما كان يأمر: هذه الأفعال يجب أن تحصل، فإنّه يجب أن يكون بالإمكان أيضًا حصولها ويجب بالتّالي أن يكون نوع خاصّ من السّستامية، عنيت من الوحدة الخلقية، ممكنًا أيضًا. في حين أن الوحدة السّستامية للطبيعة لم يكن بالإمكان أن تثبت وفقًا لمبادئ اعتبارية للعقل. لأنّه إذا كان للعقل علية بالنّظر إلى الحريّة بعامّة، فإنّه ليس لديه عليّة بالنّظر إلى الطّبيعة في مجملها؛ وإذا كان يمكن لمبادئ العقل الخلقية أن تولّد أفعالًا حرّة، فإنّه ليس بوسعها أن تولّد قوانين للطبيعة. فلمبادئ العقل المحض في استعمالها العملي، أعني في الاستعمال الخلقي، واقع موضوعي إذًا.

وأسمّي العالم من حيث يكون مطابقًا لكلّ القوانين الخلقية (من حيث يمكن أن يكون تبعًا لحريّة الكائنات العاقلة، ومن حيث يجب أن يكون تبعًا للقوانين الضروريّة للأخلاق) أسميه عالمًا خلقيًا، وهو بهذا المعنى مفكَّر وحسب كعالم معقول، لأنّنا نجرّده من كلّ شروط (غايات) الأخلاق، وحتّى من كلّ العوائق التي تصادفها (من ضعف الطّبيعة البشريّة واختلاطها). فهو بهذا المعنى إذًا مجرّد مِثال، إلا أنّه مِثال عمليّ يمكن ويجب أن يكون له تأثير متحقّق على العالم الحسّي من أجل جعله قدر الإمكان مطابقًا لهذا المِثال. لمِثال العالم الخلقي إذًا، واقع موضوعي لا كما لو أنّه كان يعود إلى موضوع حدس معقول (لا يمكننا قطّ أن نفكّر مثل هذا النّوع) بل من حيث يعود إلى العالم الحسّي، إنّما كما إلى موضوع للعقل المحض في استعماله العمليّ، وكما إلى هيئة روحانية401 للكائنات العاقلة فيه، من حيث لإرادتهم الحرة فيّاها، وفقًا لقوانين خلقية، وحدة سستامية شاملة، مع ذاتها كما مع حريّة الآخرين.

ذاك هو إذًا الجواب على السّؤال الأوّل من سؤالَي العقل المحض فيما يخص المصلحة العمليّة: افعل ما يمكن أن يجعلك جديرًا بأن تكون سعيدًا. والحال، إن السّؤال الثاني هو: هل يمكن لي إن تصرفت بحيث لا أكون غير جدير بالسّعادة، أن آمل بأنّه يمكنني أن أشارك فيها. وللإجابة عن هذا السّؤال، يجب أن نعلم ما إذا كانت مبادئ العقل المحض التي تملي القانون قبليًّا، تقرنه أيضًا بالضّرورة بهذا الأمل.

أقول إذن: كما أن المبادئ الخلقية هي ضروريّة بحسب العقل في استعماله العمليّ، كذلك من الضروريّ بحسب العقل في استعماله النظريّ أن نسلّم بأن لكل واحد أن يأمل بالسّعادة بالضّبط على قدر ما يجعل نفسه جديرًا بها بسلوكه، وبأن سستام الأخلاق هو بالتّالي مربوط بلا انفكاك بسِسْتام السّعادة، إنما في مِثال العقل المحض وحسب.

والحال، إنّه يمكننا أيضًا أن نفكّر مثل هذا السّستام للسعادة المربوطة بنسبة طردية مع الأخلاق، بوصفه ضروريًا في عالم معقول، أعني في العالم الخلقي الذي نجرّد أفهومه من كلّ عوائق الأخلاق (من الميول)؛ لأن الحريّة، تحفّزها من جهة القوانين الخلقية وتكبحها من جهة أخرى، ستكون هي نفسها علّة السّعادة الكلّيّة، وبالتّالي ستكون الكائنات العاقلة نفسها وبتوجيه من هذه المبادئ، صانعة نعيمها الخاصّ الدّائم ونعيم الآخرين معًا. لكن سستام الأخلاق هذا الذي يكافئ نفسه بنفسه ليس سوى مِثال يستند تنفيذه إلى هذا الشّرط: أن يعمل كلّ واحد ما يجب، أعني، أن تحصل كلّ أفعال الكائنات العاقلة كما لو أنها تتولّد من إرادة سامية تضم فيّاها أو تحتها كلّ إرادة خصوصية. لكن، بما أنّ الإرغام الصّادر عن القانون الخلقي يبقى صالحًا للاستعمال الخاصّ الذي يعمله كلّ واحد بحريّة حتّى عندما لا يتصرف الآخرون طبقًا لهذا القانون، فلا طبيعة أشياء العالم، ولا سببيّة الأفعال نفسها وعلاقتها بالأخلاق، تعيّن كيف تتناسب النّتائج مع السّعادة؛ والعقل إذ يتّخذ الطّبيعة وحدها كأساس لا يمكنه أن يتعرّف الاقتران الضروريّ، المذكور أعلاه، لأمل المرء بأن يكون سعيدًا مع جهده المثابر لكي يصير جديرًا بالسّعادة؛ إلا أنّه يأمل ذلك فقط إذا طرح في الوقت نفسه عقلًا أسمى يأمر وفقًا للقوانين الخلقية، في الأساس كعلّة للطبيعة.

وأسمي مِثال مثل هذا العقل الذي ترتبط فيه أكمل إرادة خلقيًا بأسمى غبطة، والذي هو علة كلّ السّعادة في العالم من حيث توزّع بالتّناسب الطّردي الدّقيق مع الخلقية (بوصفها ما يجعل المرء جديرًا بأن يكون سعيدًا) أسميه أمثل الخير الأسمى. فلا يمكن للعقل المحض إذن أن يجد مبدأ الرّبط الضروريّ عمليًّا لعنصريّ الخير الأسمى المشتق، أعني لعنصريّ عالم معقول أي خلقي، إلا في أمثل الخير الأسمى الأصلي. لكن، بما أنّه يجب علينا بالضّرورة أن نتصوّر أنفسنا كمنتمين بالعقل، إلى مثل هذا العالم، على الرّغم من أن الحواسّ لا تقدّم لنا سوى عالم من ظاهرات، فإنّه يجب علينا أن نسلّم أيضًا به كنتيجة لسلوكنا في العالم الحسّي وكعالم مقبل لنا لأن هذا العالم لا يقدّم لنا مثل هذا الرّبط. فالله والحياة الآتية هما إذًا وفقًا لمبادئ العقل افتراضان لا ينفصلان عن الإرغام الذي يفرضه علينا هذا العقل نفسه.

تشكل الخلقية فيّاها سستامًا، إلا أن ذلك لا يصح على السّعادة إلّا إذا كان توزيعها يتناسب طرديًا بدقّة مع الخلقية. والحال، إنّ هذا التّناسب ليس ممكنًا إلا في العالم المعقول الخاضع لخالق حكيم ومدبّر. يرى العقل نفسه مرغمًا إذًا، إمّا على التّسليم بمثل هذا الكائن وكذلك بالحياة في عالم يجب أن ننظر إليه كعالم مقبل، وإمّا على أن ينظر إلى القوانين الخلقية كخرافات باطلة، لأن النّتيجة الضروريّة، التي يقرنها هو نفسه بهذه القوانين، ستتبدّد من دون ذلك الافتراض. وعليه، فإن كلّ واحد يرى إلى القوانين الخلقية بوصفها أوامر، الأمر الذي لا يمكن أن تكونه إن لم تقرن قبليًا بقواعدها نتائج مناسبة، وبالتّالي إن لم تتضمّن وعدًا ووعيدًا. لكنّ هذا أيضًا لا يمكن أن تفعله إذا لم تكن مقيمة في جوهر ضروريّ كما في الخير الأسمى الذي وحده يجعل مثل هذه الوحدة الغائيّة ممكنة.

كان ليبنتس يسمّي العالم، من حيث لا نرى فيه إلّا إلى الكائنات العاقلة وترابطها وفقًا لقوانين أخلاقية ولحكم الخير الأسمى، ملكوت النّعمة، ويميّزه بذلك من ملكوت الطّبيعة، حيث تخضع هذه الكائنات لقوانين خلقية بالطّبع إنما لا تتوقّع أيّ نتيجة لسلوكها سوى تلك التي تتبع السّياق الطّبيعي للعالم الحسّي. إنها إذًا لفكرة ضروريّة عمليًّا للعقل أن ينظر إلى نفسه بوصفه منتميًا إلى ملكوت النّعمة حيث تنتظرنا كلّ السّعادة؛ هذا إن لم نقلّل بأنفسنا حصتنا فيها، ونجعل أنفسنا غير جديرين بأن نكون سعداء.

وتسمّى القوانين العمليّة من حيث هي في الوقت نفسه أسباب ذاتيّة للعمل، أعني مبادئ ذاتيّة، تسمى شعارات. ومحاكمة الخلقية، بحسب نقائها ونتائجها، تجري وفقًا لمِثُل والتّقيّد بهذه القوانين وفقًا لشعارات.

ومن الضروريّ أن يكون كلّ نمطنا الحياتي منتظمًا وفقًا لشعارات أخلاقية؛ إلا أنّه من الممتنع في الوقت نفسه أن يحصل هذا إذا لم يقرن العقل، بالقانون الأخلاقي الذي هو مجرّد مِثال، علة فاعلة تعيّن وفقًا لسلوكنا إزاءه، حلًا متناسبًا طرديًا بدقة، إمّا في هذه الحياة وإمّا في حياة أخرى، مع أسمى غاياتنا. فمن دون الله، ومن دون عالم، غير مرئي الآن لنا إنّما مأمول، يمكن للمُثُل الخلقية العظيمة أن تكون إذن موضوع تحبيذ وإعجاب، إلّا أنّها لن تكون حوافز للنيّة والتّنفيذ لأنها لا تحقّق الغاية الكلّيّة المرسومة قبليًّا من قبل هذا العقل المحض نفسه، والضروريّة.

وهيهات أن تكون السّعادة وحدها الخير الكامل لعقلنا. فهو لا يحبّذها (وأيًا كانت قوّة الميل نحوها) إن لم تكن مقترنة بما يجعلنا جديرين بأن نكون سعداء، أعني بالسّلوك الأخلاقي الحسن. لكن من جهة أخرى، ليست الخلقيّة وحدها ومعها مجرّد صفة أن نكون جديرين بالسّعادة، هما الخير الكامل، وشتّان ما بينهما؟ فحتّى يكون الخير كاملًا، يجب أن يكون بإمكان ذاك الذي لم يتصرّف بشكل يجعله غير جدير بالسّعادة، أن يأمل بالمشاركة فيها. ولا يمكن للعقل، وحتّى خارج كلّ مقصد خصوصي أن يحكم بخلاف ذلك عندما يضع نفسه، وبصرف النّظر عن كلّ مصلحة خاصّة، محلّ الكائن الذي عليه أن يوزّع على الآخرين كلّ السّعادة. لأنّ العنصرين في المِثال العمليّ مربوطان جوهريًّا، إنما من حيث يكون الاستعداد الخلقي هو الذي يجعل، بوصفه شرطًا، المشاركة في السّعادة ممكنة لا العكس، أي لا

من حيثُ يكون السّعي إلى السّعادة هو الذي يجعل الاستعداد الخلقي ممكنًا. لأنّ هذا الاستعداد لن يكون في هذه الحالة خلقيًا، ولن يكون بالتّالي جديرًا قطّ بالسّعادة التي، بالنّسبة إلى العقل لا تجد أمامها أيّ حصر سوى ذاك الذي يصدر عن سلوكنا الأخلاقي.

تشكل السّعادة وحدها إذن – في تناسبها الطّردي الدّقيق مع خلقية الكائنات العاقلة التي بها تجعل هذه الكائنات نفسها جديرة بالسّعادة، – الخير الأسمى وعالمًا يجب علينا وجوبًا مطلقًا أن نضع أنفسنا فيه وفقًا لوصايا العقل المحض إنما العمليّ، والذي ليس في الحقيقة سوى عالم معقول، لأنّ العالم المحسوس لا يعدنا، بناء على طبيعة الأشياء، بمثل هذه الوحدة السّستامية للغايات، وعالم لا يمكن لواقعه أن يتأسّس إلّا على افتراض خير أسمى أصلي. وهناك يؤسّس العقل، القائم بذاته والمتمتّع بكل كفاية العلة السّامية، ويسوس وينجز وفقًا لأكمل غائيّة، نظامًا للأشياء كليًّا، وإن كان مخفيًا عنا عميقًا في العالم الحسّي.

والحال، إنّ هذه الإلهيات الأخلاقية، تمتاز عن الإلهيات الاعتبارية بهذه الميزة الخاصّة، وهي أنها تؤدي بنا حتمًا إلى أفهوم جوهر أول أوحد وكلّيّ الكمال وعاقل، وهو أفهوم لا تدلنا الإلهيات الاعتبارية عليه بناء على مبادئ موضوعيّة وليس بوسعها بالأحرى أن تقنعنا به. ذلك أنّنا لا نجد، لا في الإلهيات المجاوِزة، ولا في الإلهيات الطّبيعيّة، ومهما أوغل العقل بنا، أيّ سبب جدّي لعدم التّسليم إلّا بكائن أوحد يمكن أن نضعه فوق كلّ الأسباب الطّبيعيّة، ولا بأي علّة كافية كي نخضع لها في الوقت نفسه هذه الأسباب من كلّ الجهات. وعلى العكس، عندما نرى، من وجهة نظر الوحدة الخلقيّة بوصفها قانونًا ضروريًّا للعالم، إلى العلّة الوحيدة التي يمكن أن تعطي لهذا القانون نتيجته التّناسبيّة، وتعطيه بالتّالي قوّة مرغمة لنا، نرى أنها يجب أن تكون إرادة وحيدة وسامية تتضمّن فيّاها كلّ هذه القوانين، إذ كيف ستوجد وحدة كاملة للغايات في إرادات متنوّعة؟ ويجب أن تكون هذه الإرادة كلّيّة القدرة؛ من أجل أن تكون كلّ الطّبيعة وصلتها بالخلقية في العالم خاضعتين لها؛ وكلّيّة العلم، من أجل أن تعرف جوانيّة النّيات وقيمتها الخلقية؛ وكلّيّة الحضور، من أجل أن تقدّم بلا توسّط العناية التي يتطلّبها الخير الأسمى للعالم؛ وسرمدية، من أجل أن لا يختلّ الانسجام بين الطّبيعة والحريّة في أيّ وقت... إلخ.

لكن هذه الوحدة السّستامية للغايات في عالم العقول هذا، الذي وإن كان لا يمكنه بوصفه مجرّد طبيعة أن يسمّى سوى عالم محسوس، يمكنه مع ذلك بوصفه سستامًا للحريّة أن يسمّى عالمًا معقولًا، أعني خلقيًّا، ملكوت النّعمة402. هذه الوحدة تؤدي حتمًا إلى وحدة غائيّة أيضًا لكل الأشياء المؤلِّفة لهذا الكل الكبير، ووحدة تتطابق مع القوانين الكلّيّة للطبيعة، مثلما تتطابق الوحدة الأولى مع قوانين الأخلاق الكلّيّة والضروريّة، وتوحّد بين العقل العمليّ والعقل النظريّ. ويجب أن نتصوّر العالم بوصفه صادرًا عن مِثال إذا كان يجب عليه أن يتّفق مع ذاك الاستعمال العقلي الذي من دونه سنُعدّ أنفسنا غير جديرين بالعقل، أعني مع الاستعمال الخلقي الذي يستند استنادًا مطلقًا إلى مِثال الخير الأسمى. وكلّ بحث في الطّبيعة يتلقى بذلك توجيهًا تبعًا لصورة سستام للغايات، ويصير في توسّعه الأعلى إلهيات طبيعيّة. لكنّ هذه الأخيرة إذ تنطلق من النّظام الأخلاقي بوصفه وحدة مؤسّسة على ماهيّة الحريّة وليست قائمة عرضيًا بناء على أوامر خارجيّة، تعيد غائيّة الطّبيعة إلى مبادئ يجب أن تكون مربوطة، ربطًا لا ينفصم وقبليًا، بالإمكان الجوّاني للأشياء وبالتّالي إلى إلهيات مُجاوِزة تجعل من أمثليّة الكمال الأنطولُجي الأسمى مبدأً للوحدة السّستامية صالحًا لكل ربط للأشياء بموجب قوانين الطّبيعة الكلّيّة والضروريّة، لأن لها جميعًا مصدرها في الضّرورة المطلقة لجوهر أوّل وأوحد.

فأيّ استعمال يمكننا إذن أن نقيم بفاهمتنا حتّى بالنّظر إلى التّجربة إذا لم نطرح على أنفسنا غايات. لكنّ الغايات السّامية هي غايات الأخلاق، وليس هناك من يكشفها لنا سوى العقل المحض. لكن، بهذه الغايات وبهدايتها، لا

يمكننا أن نقيم بعلم الطّبيعة نفسه أيّ استعمال غائي بالنّظر إلى المعرفة إذا لم تبيّن الطّبيعة نفسها وحدة غائيّة؛ إذ من دون هذه الوحدة، لن يكون لدينا عقل لأنّه لن يكون لدينا مدرسة للعقل، وسنكون محرومين من الثّقافة الصّادرة عن المواضيع، والتي ستقدّم مادّة لمثل هذه الأفاهيم. والحال، إنّ الوحدة الغائيّة الأولى ضروريّة وراسخة في ماهية الإرادة نفسها، إذن يجب على الثّانية التي تتضمّن شرط تطبيق الأولى عيانًا أن تكون ضروريّة هي الأخرى، وبذلك لا يكون السّمو المجاوِز لمعرفتنا العقليّة سببًا بل فقط مسبَّبًا للغائيّة العمليّة التي يفرضها علينا العقل المحض.

وعليه، فإننا نجد، في تاريخ العقل البشريّ، قبل أن تكون الأفاهيم الأخلاقية قد تطهّرت تطهرًا كافيًا وتعيّنت، وقبل أن تكون وحدة الغايات السّستامية قد أُبصِرت وفقًا لهذه الأفاهيم وبموجب مبادئ ضروريّة، نجد أنّ معرفة الطّبيعة وثقافة العقل نفسها، البالغة درجة ملحوظة في كثير من العلوم الأخرى، قد أمكن لهما من جهة أن تُولِّدا مجرّد أفاهيم فظّة وغامضة عن الألوهة، ومن جهة ثانية أن يتركا النّاس في لامبالاة مذهلة إزاء هذه القضيّة بعامّة. وقد جعلت بلورة متزايدة للمُثُل الأخلاقية ناتجة بالضّرورة عن قانون ديننا الخلقي الفائق النّقاء، جعلت العقل أثقب حول هذا الموضوع، بالاهتمام الذي أرغمته على أن يبديه به، ومن دون أن تساهم في ذلك لا معارف طبيعيّة أوسع ولا رؤى مُجاوِزة صحيحة وإيجابيّة (لأن هذه الرّؤى كانت مفتقدة في كلّ زمان)، ومن دون ذلك تولّد أفهوم عن الجوهر الإلهيّ، نحسبه الآن بمثابة الأفهوم الحقيقي، ليس لأنّ العقل الاعتباري قد اقنعنا بصحّته، بل لأنّه يتسق تمامًا مع المبادئ الأخلاقية للعقل. وعليه، فإنّه إلى العقل وحده دائمًا لكن إلى العقل المحض في مجرّد استعمال العمليّ، إنما يعود الفضل في أن نربط بمصلحتنا الأسمى معرفة لا يمكن لمجرّد الاعتبار سوى أن يغذّي سرابها من دون أن يتمكّن من جعلها صالحة، وفي أن نجعل منها بذلك لا عقيدة مبرهنة بالطّبع، بل افتراض ضروريّ إطلاقًا في غاياته الأساسيّة.

لكن، عندما يصل العقل العمليّ إلى هذه النّقطة السّامية، أعني إلى أفهوم جوهر أصل أوحد بوصفه الخير الأسمى، لا يمكنه أن يدّعي حق التّصرف كما لو أنّه قد ارتفع فوق كلّ الشّروط الأمپيريّة لتطبيقه، وكما لو أنّه قد وصل بضربة جناح إلى المعرفة اللّامتوسّطة بمواضيع جديدة، أعني لا يمكنه أن ينطلق من هذا الأفهوم ويشتق منه القوانين الخلقية نفسها. ذلك أن هذه القوانين بالضّبط هي التي قادتنا ضرورتها العمليّة الجوّانية إلى افتراض علّة قائمة بذاتها أو حاكم حكيم للعالم كي يعطي لهذه القوانين نتيجتها؛ فلا يمكننا بالتّالي بعد هذا أن نرى إليها بدورها، بوصفها عرضيّة ومشتقة من مجرّد إرادة، وبخاصّة من إرادة لا يكون لدينا عنها أيّ أفهوم إطلاقًا إن لم نكن قد بنيناه وفقًا لهذه القوانين. فمهما كان للعقل العمليّ من حق ليقودنا بعيدًا، فإننا لا نحسب أعمالنا إلزامية لأنها وصايا من الله، بل على العكس سننظر إليها كوصايا إلهية لأنّنا ملزمون بها جوّانيًا. وسندرس الحريّة في ضوء الوحدة الغائيّة بناء على مبادئ العقل؛ ولن نعتقد أنّنا نتطابق مع الإرادة الإلهية إلا إذا حسبنا قانون الأخلاق الذي يُعلِّمناه العقل بطبيعة الأعمال نفسها، بمثابة قانون مقدس؛ ولا نعتقد أننا نخضع لهذا القانون إلّا بالعمل لخير العلم فينا وفي الآخرين. فليس للإلهيات الأخلاقيّة إذًا سوى استعمال محايث، هو ذاك الاستعمال الذي يجعلنا نحقّق قصدتنا في هذا العالم بالتّموقع في سستام كلّ الغايات، أو الذي يجعلنا لا نتخلّى، بدافع التزمّت، عن الخيط الهادي لعقل مشرّع أخلاقيًا لحسن السلوك الحياتي، وربط السلوك هذا، بلا توسّط، بمِثال الجوهر الأسمى، ويقينا من استعمال مُتَجاوِز يجب، شأنّه شأن استعمال مجرّد الاعتبار، أن يُفسِد غايات العقل الأخيرة ويُبطِلها.

.corpus mysticum 401

regnum gratiae 402

التّصديق حال تعرض لفاهمتنا، قد تكون مستندة إلى أسباب موضوعيّة، إلا أنها تتطلب أيضًا أسبابًا ذاتيّة في ذهن من يحكم. وعندما تكون صادقةً بالنّسبة إلى كلّ واحد، فقط من حيث يكون ذا عقل، فإن مبدأها يكون كافيًا موضوعيًا، ويسمّى التّصديق عندئذ إقناعًا. أمّا إذا كان مبدأها في القوام الخاصّ للذات فقط، فيسمّى اقتناعًا.

والاقتناع هو مجرّد تراءٍ، لأن مبدأ الحكم القائم فقط في الذات يحسب موضوعًا. وعليه، ليس لمثل هذا الحكم سوى مصداقية شخصية، والتّصديق فيه لا يُتواصل. لكن الحقيقة تستند إلى الاتّفاق مع الموضوع، وبالتّالي فإن أحكام كلّ فاهمة يجب أن تكون متّفقة بالنّظر إلى هذا «الموضوع»: الموافقان لثالث يتوافقان فيما بينهما403. والمحكّ الذي يصلح لمعرفة ما إذا كان التّصديق هو إقناع أو مجرّد اقتناع هو إذًا خارجي: يقوم في إمكان تواصل التّصديق ووجوده صالحًا لعقل كلّ إنسان؛ لأنّه سيمكننا عندئذ أن نفترض أن سبب اتّفاق كلّ الأحكام رغم اختلاف الذوات فيما بينها يستند إلى أساس مشترك، أعني إلى الموضوع الذي تتّفق معه بالتّالي كلّ الذوات مُثْبِتة، بذلك بالذات، حقيقة الحكم.

وصحيح أنّه لا يمكن للاقتناع أن يتميّز من الإقناع ذاتيًا، إلّا أنّ الذات حين لا يجد أمام ناظريه سوى التّصديق كظاهرة لذهنه الخاصّ؛ والتّجريب الذي نقيمه بالأسباب الصّادقة بالنّسبة إلينا على فاهمة الآخر، كي نرى ما إذا كانت تولد على عقل غريب نفس الأثر الذي تولّده على عقلنا، هو مع ذلك وسيلة تصلح، على الرّغم من أنها ذاتيّة محضة، لا لتوليد الإقناع بالطّبع، بل لاكتشاف مجرّد المصداقية الشّخصية للحكم، أعني لكي نكتشف فيه ما ليس سوى مجرّد اقتناع.

وإذا كان بإمكاننا، بالإضافة إلى ذلك، أن نفسّر الأسباب الذاتيّة للحكم التي نحسبها مبادئ موضوعيّة له، وأن نشرح بالتّالي تصديقنا المخدوع بوصفه حدسًا لذهننا من دون الحاجة في ذلك إلى قوام الموضوع، فإننا نعرّي عندئذ التّرائي ولا نعود منخدعين به على الرّغم من أنّه يمكنه أبدًا أن يُغْرينا حتّى درجة معيّنة إذا كان السّبب الذاتيّ لهذا التّرائي معلّقًا بطبيعتنا.

ولا يمكنني أن أزْعم، أعني أنْ أعلن الحكم بمثابة حكم يصدق لكلّ واحد، إلا بما يولد الإقناع، ويمكنني أن احتفظ لنفسي باقتناعي إن كنت مرتاحًا إليه، لكن لا يمكنني، بل ينبغي أن لا أريد، أن أجعله مصدقًا خارجًا عنها.

والتّصديق أو الصدقيّة الذاتيّة للأحكام، بالصلة مع الإقناع الذي يصدق موضوعيًا في الوقت نفسه هو على المراتب الثّلاث الآتية: الرّأي والإيمان والعلمان. فالرّأي هو تصديق يعي عدم كفايته ذاتيًّا وكذلك موضوعيًّا. وعندما لا يكون التّصديق كافيًا إلّا ذاتيًا، ويُعَدُّ في الوقت نفسه غير كافٍ موضوعيًا يسمّى إيمانًا. وأخيرًا عندما يكون كافيًا ذاتيًا وكذلك موضوعيًا يسمّى علمانًا. والاكتفاء الذاتيّ يسمّى إقناعًا (لي أنا) والاكتفاء الموضوعيّ يقينًا (لكلّ واحد). ولن أتوقف لتوضيح أفاهيم سهلة الفهم إلى هذا الحدّ.

ولست مخولًا قطّ أن أرى من دون أن أعلم على الأقّل شيئًا بواسطته يكون الحكم، محض الاحتمالي فيّاه، عائدًا إلى الحقيقة باقتران هو، وإن كان غير تامّ، ليس اختراعًا اعتباطيًا. ويجب أن يكون قانون مثل هذا الاقتران بالإضافة إلى ذلك يقينيًّا. ذلك أنّه إن لم يكن لدي سوى رأي بالنّظر إليه، فإنّه لن يكون عندئذ سوى لهو مخيَّلة من دون أي صلة بالحقيقة. ولا يُسمح قطّ في الأحكام الصّادرة عن العقل المحض بالرأي. لأنّها ليست مستندة إلى مبادئ تجريبيّة، بل لأنّه، حيث كلّ شيء هو ضروريّ، يجب أن يُعرف كلّ شيء قبليًّا. ويتطلب مبدأ الاقتران الكلّيّة والضّرورة وبالتّالي يقينًا تامًا؛ وإلا لما كان هناك ما يؤدي إلى الحقيقة. لذلك فإنّه من الخُلْف أن يبدي المرء رأيًا في الرّياضيات، بل يجب عليه أنْ يعلم أو أن يمتنع عن أيّ حكم. والأمر على النّحو نفسه في مبادئ الأخلاق: يجب أن لا نجازف بعمل بناءً على مجرّد الرّأي أن الأمر مسموح به، بل يجب أن نعلمه.

وعلى العكس، في الاستعمال المجاوِز للعقل، الرّأي هو في الحقيقة قليل جدًا، لكن العِلْمان كثير جدًا. فلا يمكننا إذن أن نحكم هنا بقصد محض اعتباري، لأن أسس التّصديق الذاتيّة، وتلك التي يمكن أن تحدث الإيمان لا تتمتّع بأيّ رصيد في المسائل الاعتبارية، إذ لا تصمد خالصة من كلّ معونة أمبيريّة، ولا يمكنها أن تتواصل مع الآخرين بالدّرجة نفسها.

ومن الوجهة العمليّة وحدها وحسب، إنما يمكن أن يُدعى التّصديق، غير الكافي نظريًّا، إيمانًا. والحال، إنّ هذا المقصد العمليّ هو إمّا مقصد المهارة وإمّا مقصد الخلقيّة، وتعود الأولى إلى غايات اعتباطية وعرضيّة، أمّا الثّانية فإلى غاية ضروريّة إطلاقًا.

وعندما تُنشَد غاية، تكون شروط بلوغها ضروريّة فَرْضًا، وتكون هذه الضّرورة ذاتيّة، إلا أنها لا تكون كافية إلا نسبيًا عندما لا أعرف قطّ أي شروط أخرى لبلوغ الغاية؛ لكنها تكون كافية إطلاقًا ولكل واحد عندما أعلم علم اليقين أنّه لا يمكن لأحد أن يعرف شروطًا أخرى تؤدي إلى الغاية المنشودة. في الحالة الأولى يكون افتراضي مع تصديقي لشروط معينة، إيمانًا عرضيًا وحسب، لكن في الحالة الثّانية يكون إيمانًا ضروريًا. يجب على الطّبيب أن يفعل شيئًا ما لمريض في خطر، لكنه لا يعرف المرض؛ فينظر إلى الظّاهرات ويحكم، حيث لا يعلم شيئًا أفضل: إنها الحمى. فإيمانه حتّى وفقًا لحكمه الخاصّ هو عرضي وحسب؛ فقد كان يمكن لآخر أن يجد شيئًا ما أفضل ربّما. وأسمّي الإيمان الذي من هذا النّوع والذي يؤسس الاستخدام الحقيقي للوسائل من أجل أعمال معينة إيمانًا بْرَغْماتيًّا.

والمعيار العادي لمعرفة ما إذا كان ما يزعمه الواحد هو مجرّد اقتناع، أم على الأقلّ إقناع ذاتي، أعني، هل هو إيمان راسخ، هو الرّهان. فنحن نرى غالبًا أحدهم يعبّر عن مزاعمه بتبجّح واثق من نفسه إلى درجة، ولا يقبل النّقاش إلى درجة يبدو معها أنّه قد ألغى نهائيًا كلّ خشية من الغلط، فإذا بالرهان يوقفه. فقد يحصل غالبًا أن يكون قانعًا إلى

درجة أنّه يقدّر اقتناعه بدينار، لكن لا بعشرة. ذلك أنّه يمكنه أن يغامر بأول دينار لكن عندما يدور الأمر على عشرة، فإنّه يبدأ بأن يُبصر ما لم يلاحظه حتّى الآن وهو أنّه من الممكن حقًا أن يكون قد انخدع. ولنتصوّر بالفكر أنّه علينا أن نراهن على ذلك بسعادة حياتنا بكاملها، فإن حكمنا الانتصاري ستبدّد عندئذ كليًا، وسنصير جبناء إلى أقصى درجة ونبدأ باكتشاف أن إيماننا ليس بعيدًا إلى تلك الدّرجة. للإيمان البراغماتي إذًا درجة وحسب، يمكن أن تكون كبيرة أو صغيرة تبعًا لاختلاف المصلحة موضوع الرّهان.

لكن، على الرّغم من أنّه لا يمكننا القيام بأيّ شيء بالصلة مع «موضوع»، ومن أنّ تصديقنا هو بالتّالي محض نظريّ، ولأنّه يمكننا، في حالات كثيرة، أن نضمّ في التّفكير ونتخيل رهانًا نعتقد أنّ لدينا أسبابه الكافية في حال وجدت وسيلة للتيقّن من القضيّة، فإنّ في الأحكام محض النظريّة، ما يماثل الأحكام العمليّة، التي يناسب تصديقها لفظ الإيمان، وما يمكن أن نسمّيه الإيمان التّعليمي. إذا كان من الممكن أن نقرّر الأمر بتجربة ما، فإني أراهن بكل ثروتي على أن واحدًا على الأقل، من الكواكب، التي نرى، مسكون. وليس هذا مجرّد رأي بل إيمان ثابت (أراهن على صحته بكثير من حسنات الحياة) أقول استنادًا إليه إن هناك أيضًا سكانًا في عوالم أخرى.

والحال، إنّه يجب أن نقرّ بأن تعليم وجود الله ينتمي إلى الإيمان التّعليمي. إذ على الرّغم من أنّه ليس لديّ بالنّظر إلى معرفة العالم النظريّة ما أقرّره مما يفترض بالضّرورة هذا المِثال كشرط لتفسيراتي لظاهرات العالم، بل أراني بالأحرى مرغمًا على أن أستخدم عقلي كما لو أنّ كلّ شيء طبيعة، فإن الوحدة الغائيّة هي مع ذلك شرط كبير لتطبيق العقل على الطّبيعة لا يمكن أن أحذفه حين تزوّدني التّجربة بمثل هذا العدد الكبير من الشّواهد عليه. والحال، إنّي لا أعرف شرطًا لهذه الوحدة يجعل منها خيطًا هاديًا لي في البحث عن الطّبيعة سوى أن أفترض أنّ عقلًا أسمى قد نظّم كلّ شيء تبعًا لأحْكَم الغايات. فافتراض خالق حكيم للعالم هو بالتّالي شرط لغاية عرضيّة، هذا صحيح، إلا أنها غاية ليست من دون أهمية، وهي أن يكون لدي وجهة في مبحث الطّبيعة. وتؤكد محصّلة أبحاثي، غالبًا، فائدة هذا الافتراض، وأنّه لا يمكن التقدّم بشيء حاسم ضدّه إلى درجة أنني سأكون مقلًّا جدًا إن أسميت تصديقي مجرّد رأي، بل إنّه يمكنني القول حتّى من الوجهة النظريّة إنني أؤمن إيمانًا راسخًا بالله؛ لكن هذا الإيمان ليس عمليًا بالمعنى الحصري، بل يجب أن يدعى إيمانًا تعليميًا يجب أنْ تُولِّده، بالضّرورة أينما كان، إلهيّات الطّبيعة (اللّاهوت الطّبيعي). ومن وجهة نظر هذه الحكمة بالذات وبالنّظر إلى المواهب البارزة للطبيعة البشريّة وإلى قصر الحياة التي قلما تتناسب مع هذه المواهب، يمكن أيضًا أن نجد حُجة كافية لصالح إيمان تعليمي بحياة آتية للنفس البشريّة.

ولفظ الإيمان، في مثل هذه الحالة، هو تعبير عن التّواضع في المقصد الموضوعيّ، إلا أنّه في الوقت نفسه تعبير عن رسوخ الثّقة بالمقصد الذاتيّ. وحتّى لو أردت أن أدلّ هنا على التّصديق محض النظريّ بالقول: إنّه فرض أراني مخوّلًا أن أسلّم به، فإن ذلك يعني أنني أجهد لكي أحصّل، عن قوام علة للعالم وعن عالم آخر، أفهومًا يقول عنه أكثر مما بإمكاني أن أظهر تحقيقًا. لأنه، فيما يخص ما أسلِّم به كفَرْض وحسب، عليّ على الأقل أن أعرف خصائصه معرفة كافية حتّى لا تكون بي حاجة إلى تخيّل أفهومه، بل وجوده وحسب. لكنّ لفظ الإيمان يتعلّق فقط بالخيط الموجّه الذي يعطيه المِثال لي وبتأثيره الذاتيّ، على ترتيب أفعال عقلي، الأمر الذي يرسّخه عندي على الرّغم من أنني لست قادرًا على تبيانه من الوجهة النظريّة.

لكنّ الإيمان محض التّعليمي مزعزع بعض الشّيء: فغالبًا ما تُبْعِدنا عنه الصّعوبات التي تَمْثُل في الاعتبار، على الرّغم من أننا نعود إليه، أبدًا وحتمًا، من جديد.

والأمر يختلف كليًا مع الإيمان الأخلاقي. ذلك أنّه من الضروريّ إطلاقًا هنا أن يحصل شيء ما، أعني أن أطيع

القانون الخُلُقي في كلّ النّقاط. والغاية مُثْبَتة حتمًا هنا ولا يوجد، حسب كلّ رِئْياني، سوى شرط واحد ممكن يسمح لهذه الغاية بأن تتّفق مع كلّ الغايات مجتمعة، ويعطيها بذلك مصداقية عمليّة؛ وهو أن يكون الله ويكون عالم مُقْبل؛ وأعلم أيضًا، علم اليقين، أنّ لا أحد يعرف شروطًا أخرى تؤدي إلى وحدة الغايات نفسها بموجب القانون الخلقي. فإذا كانت الوصيّة الخلقية في الوقت نفسه شعاري (كما يأمر العقل بأن يكون) فإنني سأؤمن حتمًا بوجود الله وبحياة آتية، وسأكون متيقنًا من أن لا شيء يمكن أن يزعزع هذا الإيمان، لأن ذلك سيقلب المبادئ الخلقية نفسها التي لا يمكن أن أتنكّر لها من دون أن أكون زريًا أمام ناظريّ.

وعلى هذا النّحو، يبقى لدينا، وعلى الرّغم من خراب كلّ المقاصد الطّموحة للعقل الهائم خارج حدود كلّ تجربة، ما يكفي لكي نكون راضين من الوجهة العمليّة. وصحيح أنّه لا يمكن لأحد أن يفاخر بأنّه يعلم أن ثمّة إلهًا وحياة آتية، لأنّه إن كان يعلم ذلك، فسيكون بالضّبط ذلك المرء الذي أبحث عنه من زمان. فكل علم (عندما يختص بموضوع لمجرّد العقل) يمكن أن يتواصل، ويمكنني عندها أن آمل أيضًا أن أرى علمي متوسعًا بشكل مدهش بأمثولاته. إلا أنّ الإقناع هنا ليس يقينًا منطقيًا، بل يقين خلقي. وبما أنّه يستند إلى مبادئ ذاتيّة (الشعور الخلقي) فإنّه يجب عليّ أن لا أقول حتّى هذا: إنّه متيقن أخلاقيًا من أن ثمّة إلهًا.. إلخ. بل فقط أنا متيقن أخلاقيًا إلخ.. مما يعني أنّ الإيمان بالله وبعالم آخر مرتبط باستعدادي الخلقي إلى حد أنني لست معرّضًا لفقدان هذا الإيمان بقدر ما لست أخشى أن أعرّى من هذا الاستعداد الجواني.

والصعوبة الوحيدة التي تمثل هنا هي أنّ إيمان العقل هذا يتأسّس على افتراض الاستعدادات الخلقية. فإن أنكرنا هذا الافتراض وسلّمنا بوجود واحد لا مبال البتّة إزاء القوانين الخلقية، فإنّ السّؤال الذي يثيره العقل يصبر مجرّد مشكلة أمام الاعتبار. فصحيح أنّه بإمكانه أن يستند إلى حجج قوية مبنية على التّمثيل، إلا أنها ليست حججًا تتغلب على إرادة الشّك الأكثر عنادًا404. إذ، لا إنسان منزهًا عن المصلحة في هذه المسائل. لأنّه حتّى عندما يكون غريبًا عن المصلحة الخلقيّة لنقص في الاستعدادات الحسنة، فإنّه سيبقى مع ذلك، وحتّى في هذه الحالة، ما يكفي لجعله يخشى كائنًا إلهيًا ومصيرًا. إذ يكفي أنّه لا يمكنه أن يتحصّن خلف يقين يقول: لا إله ولا حياة آتية، وهو يقين يتطلّب – لأنّ الأمر يجب أن يثبت بمجرّد العقل، أعني بشكل يقيني واجب – أن يبين ذلك الامتناع؛ وذاك أمر لا يمكن بالتّأكيد لأيّ إنسان عاقل أن يحاوله. سيكون ذلك إذن إيمانًا سالبًا، لا يولّد بالطّبع الخلقية والمشاعر الحسنة، بل يحدث على الأقل شيئًا مماثلًا، أعني ما يمكن أن يمنع، بقوّة، المشاعر السّيئة من أن تتفتّح.

لكن، قد يقال: أهذا كلّ ما يقوم به العقل المحض عندما يفتح لنفسه نوافذ خارج حدود التّجربة؟ لا أكثر من بندَيْ إيمان؟ وقد كان يمكن للفاهمة العامية أن تفعل مثل ذلك من دون الحاجة إلى استشارة الفلاسفة!

لا أريد أن أمدح الخدمات التي قدّمتها الفلسفة للعقل البشريّ بالجهود المضنية لنقده حتّى وإن وجب أن تكون المحصلة سالبة وحسب، لأنّه سيكون لديّ مناسبة، بعد، لأقول شيئًا عن ذلك في الباب القادم. لكن، هل تطلبون أن تفوق معرفة تخصّ كلّ النّاس الفاهمة العاميّة، وأن لا يمكن أن تكشف لكم إلّا من قبل الفلاسفة؟ إن مأخذكم هو بالضّبط أفضل دليل على صحة المزاعم السّابقة لأنّه يكشف ما لم يكن بالإمكان رؤيته حتّى الآن، أعني أنّه لا يمكن أن نتهم الطّبيعة، في ما يعزّ على قلب كلّ البشر من دون تمييز، بالتّحيز في توزيع المواهب، وأنّه لا يمكن لأرقى فلسفة أن تبلغ بنا، بالنّظر إلى الغايات الأساسيّة للطبيعة البشريّة، أبعد مما يبلغ الخيط الموجه الذي أسلمته الطّبيعة للفاهمة العاميّة

403 se inter consentut tertio un consentientia.

404 يتخذ الذهن البشري (كما أعتقد أن ذلك يحصل بالضرورة في كلّ كائن عاقل) من الخلقية مصلحة طبيعيّة له، على الرّغم من أنّ مصلحته هذه ليست الوحيدة ولا المهيمنة عمليًّا. فإن عززتم هذه المصلحة ورعيتموها، سيكون لكم عقل أطوع وأكثر استنارة من أجل ربط المصلحة العمليّة بالمصلحة الاعتباريّة وفي حال العكس، إن لم تعتنوا منذ البداية، أو على الأقل في منتصف الطريق، بجعل النّاس أخيارًا، فإنكم لن تتوصلوا ذات مرة إلى جعلهم يؤمنون بصدق.

الباب الثّالث معماريات العقل المحض

أفهم بالمعماريّات فن السّساتيم. ولأنّ الوحدة السّستاميّة هي ما يحوّل المعرفة العامية إلى علم، أي ما يجعل من مجرّد مجمّع للمعارف سستامًا، فإن المعماريات هي تعليم ما هو علمي في معرفتنا بعامّة، وتنتمي إذن إلى المنهجيّات بالضّرورة.

ففي ظل حكم العقل، ليس بوسع معارفنا بعامّة أن تشكل شتاتًا، بل يجب أن تشكل سستامًا، وفي هذا السّستام وحده، إنما يمكنها أن تؤيد غاياته الجوهريّة وتدعمها. والحال، إنّي أفهم بالسّستام وحدة المعارف المتنوّعة تحت مِثال. وهذه المِثال هو الأفهوم العقلي عن صورة كلّ، من حيث يكون فلك المتنوّع والموقع العائد للأجزاء متعينين قبليًّا به. فالأفهوم العقليّ العلميّ يتضمّن إذن غاية ال. كلّ المطابق له وصورته. ووحدة الغاية التي تتّصل بها كلّ الأجزاء المتّصلة بعضًا ببعض هي الأخرى في فكرتها، تجعل أنّه يمكن أن يلحظ غياب أيّ جزء عندما نعرف الأجزاء الأخرى، وأنّه لا يمكن أن يكون هناك أيّ إضافة عرضيّة، أو أي مقدار غير متعيّن للكمال الذي ليست حدوده متعينة قبليًّا. فال. كلّ هو إذًا سستام متعضٍ405 وليس مجرّد كدسة406، يمكنه حقًّا أن ينمو جوّانيًا407 إنما ليس برّانيًا بالمعارضة408، شأنّه في ذلك شأن جسم حيوان لا يضيف إليه نموه أيّ عضو، بل يجعل كلّ عضو من دون تغيير في النّسب، أقوى وأكثر تكيفًا مع غاياته.

وبالمِثال حاجة كي يُحقّق إلى شيْمة، أعني إلى تنويع وترتيب، للأجزاء الجوهريّة، متعيّنيْن قبليًّا بناء على مبدأ الغاية. والشيمة المخطّطة، لا وفقًا لمِثال، أعني لا بناءً على الغاية الرّئيسية للعقل بل أمپيريًّا وفقًا لمقاصد تمثُل عرضًا (ولا يمكن أن نعلم عددها سلفًا) تعطي وحدة تقنيّة؛ أمّا الشّيمة التي تتولّد نتيجة لمِثال (حيث يزودنا العقل قبليًّا بالغايات ولا يتوقعها أمپيريًّا) فهي تؤسّس وحدة معمارية. وما نسميه علمًا لا يمكن أن يتولد تقنيًا، وبالتّالي من تشابه المتنوّع أو من الاستعمال العرضي لمعرفة مختلف ضروب الغايات الخارجيّة والاعتباطية عيانًا، بل معماريًا بفضل تعاطف الأجزاء واشتقاقها من غاية وحيدة، عليا وجوانيّة، تجعل بدءًا ال. كلّ ممكنًا؛ ويجب على شيمتها أن تتضمّن، وفقًا للمِثال أعني قبليًّا، مخططًا409 لل. كلّ وتوزّعه إلى أعضاء وأن تميّزه من أي كلّ آخر تمييزًا موثوقًا وفقًا لمبادئ.

ولا يحاول أحد أن يقيم علمًا من دون أن يؤسسه على مِثال. لكن في بلورة هذا العلم، نادرًا ما يطابق الشّيء، بل التّعريف، الذي يعطي في البداية لهذا العلم، مثاله؛ لأنّ هذا يقيم في العقل كرَوْشَم، كلّ أجزائه لا تزال مخفية جدًا وتكاد لا ترى بالملاحظة المجهرية. ولأن العلوم تفكّر من منظور مصلحة كليّة معيّنة، يجب أن نعرفها ونعيّنها لا وفقًا للوصف الذي يعطيه عنها مؤلفها، بل وفقًا للمِثال الذي نجده مؤسّسًا في العقل نفسه بناء على الوحدة الطّبيعيّة للأجزاء التي جمعها. لأنّنا سنجد عندها أنّ المؤلف، بل آخر أخلافه، غالبًا ما يخطئون حول المِثال الذي لم ينجحوا بجعله واضحًا لهم، ولم يمكنهم بالتّالي أن يعينوا مضمون العلم الخاصّ وتمفصله (وحدته السّستامية) وحدوده.

وإنّه لمن المؤسف أن لا يمكننا إلّا بعد مرور زمن طويل ونحن نجمع، كيفما اتّفق، بتوجيه من مِثال ما زال مخفيًّا فينا، مجموعة من المعارف العائدة إلى هذا المِثال بوصفها مجموعة من المواد، وأن لا يمكننا إلا بعد مرور زمن طويل ونحن نربطها تقنيًا، أن نرى، من المرة الأولى، المِثال في ضوء أوضح وأن نخطط معماريًا لل. كلّ وفقًا لغايات العقل. ومع أنّه يبدو أن السّساتيم تتشكل كما الدّيدان ب.توالد ملتبس410 من مجرّد عطف أفاهيم مجتمعة، ناقصة في البداية ومكتملة مع الزّمن إلا أنّ لها جميعها شيمتها كرشيم أصلي في العقل الذي ينمو ذاتيًا وحسب، وهي متعضية وفقًا لمِثال لا في كلّ واحد منها فيّاه وحسب، بل بالتّرابط فيما بينها غائيًا في سستام للمعرفة البشريّة، شأنها شأن ترابط الأعضاء في كلٍّ ما؛ وهكذا تسمح بمعمارية لكل العلم الإنساني الذي قد صار اليوم، إذ إن كثيرًا من المواد هي الآن مجمّعة أو يمكن أن تستخرج من خرائب مبان قديمة مهدّمة، لا ممكنًا وحسب، بل أيضًا غير صعب البتّة. ونكتفي هنا بإنجاز عملنا، أعني بمجرّد تخطيط معمارية كلّ المعرفة الصّادرة عن العقل المحض، وسننطلق من النّقطة التي يتفرّع عندها الجذر المشترك لملكتنا المعرفية لكي يؤلف فرعين أحدهما العقل. لكني أفهم هنا، بالعقل، كلّ قدرة معرفية عليا وأضادّ بالتّالي بين العقلي والأمبيريّ.

فإذا جردت المعرفة المنظور إليها موضوعيًا من كلّ مضمون، فإن كلّ معرفة ستكون ذاتيًا: إمّا تاريخية وإمّا عقليّة. والمعرفة التّاريخية هي: معرفة بالمعطيات411 والمعرفة العقليّة معرفة بالمبادئ412. ويمكن لمعرفة ما أن تعطى في الأصل عن أي طريق كان، وتكون مع ذلك تاريخية عند ذاك الذي يملكها عندما لا يعرف شيئًا إلا بقدر ما يكون هذا الشّيء معطى له من خارج، وعندما لا يعرف شيئًا أكثر مما أعطي له ومما تعلّمه التّجربة اللّامتوسّطة أو بالرواية أو حتّى بوساطة التّعليم (المعارف العامّة). وعليه، فإن ذاك الذي حفظ أصلًا سستامًا فلسفيًا، وعلى سبيل المثل فلسفة ڤولف، وحتّى لو كانت في رأسه كلّ المبادئ وكلّ التّعريفات والأدلّة وأقسام كلّ المذهب، وحتّى لو كان قادرًا على أن يعدّد كلّ شيء على أطراف أصابعه، فإنّه لن يكون لديه مع ذلك سوى معرفة تاريخية كاملة بفلسفة ڤولف؛ فهو لا يعلم ولا يحكم بأيّ شيء أكثر مما أعطيَ له. فإن أنكرت عليه تعريفًا فإنّه لا يعلم من أين يتناول تعريفًا آخر. لأنّه قد تكوّن وفقًا لعقل خارجي. والحال، إن قدرة التّقليد ليست قدرة الخلق، أعني إنّ المعرفة عنده ليست ناتجة عن العقل؛ وعلى الرّغم من أنّها ولا شكّ معرفة عقليّة موضوعيًّا، فإنها ليست سوى معرفة تاريخية ذاتيًا. فهو، وقد استوعبها جيّدًا وحفظها جيّدًا، قناعٌ لرجل حيّ. أمّا المعارف العقليّة التي هي كذلك موضوعيًا (أعني التي لا يمكن أن تتولّد في البداية إلّا من العقل الخاصّ بالمرء) فلا يمكن أن تحمل هذا الاسم أيضًا ذاتيًا إلا عندما تكون مستمدّة من مصادر العقل المشتركة التي عنها يصدر أيضًا النّقد، وكذلك قرار التّخلي عن كلّ ما تعلمناه، أعني إلّا عندما تكون مستمدّة من مبادئ.

والحال، إن كلّ معرفة عقليّة هي إمّا معرفة بأفاهيم أو عبر رسم الأفاهيم؛ والأولى تسمى فلسفية والثانية رياضية. وقد عالجت في الباب الأوّل الفرق بين هاتين المعرفتين. وعليه، يمكن لمعرفة أن تكون موضوعيًا فلسفيّة وأن تكون مع ذلك ذاتيًا تاريخيّة، كما عند معظم التّلامذة وكلّ أولئك الذين لا يرون أبعد من المدرسة ويظلّون كلّ حياتهم تلامذة. لكن، من الجدير بالملاحظة أن المعرفة الرّياضية حتّى عندما نحفظها، يمكن أن تصدق ذاتيًا كمعرفة عقليّة، وأنّه لا مجال لأن نجري فيها التّمييز الذي في المعرفة الفلسفية. والسّبب في ذلك هو أن مصادر المعارف التي يمكن للعلم وحده أن يستقي منها، لا توجد إلا في مبادئ العقل الجوهريّة والحقيقية، وأنّه لا يمكن بالتّالي أن يستمدّها التّلميذ من مكان آخر أو أن ينكرها بشكل من الأشكال؛ وذلك لأن استعمال العقل هنا لا يحصل إلا عيانًا وإن قبليًّا، أعني في الحدس المحض، والمعصوم بالتّالي. فهو يستبعد بذلك كلّ وهم وغلط. ولا يوجد إذن بين كلّ العلوم العقليّة (القبلية) علم يمكن أن نتعلّمه سوى الرّياضة وليس الفلسفة على الإطلاق (اللهم إلّا تاريخيًا)؛ وفيما يخصّ العقل فإن أقصى ما يمكن أن

نتعلمه هو أن نتفلسف.

والحال، إنّ سستام كلّ معرفة فلسفية هو الفلسفة، ويجب أن نأخذها موضوعيًا إذا كنا نفهم بها الصّورة الأصل لمحاكمة كلّ محاولات التّفلسف، محاكمة يجب أن تصلح لإصدار حكم على أيّ فلسفة ذاتيّة يكون بنيانها كثير التنوّع والتغيّر. وعلى هذا النّحو، فإن الفلسفة هي مجرّد مِثال علم ممكن غير معطى في أيّ محل عيانًا بل نسعى إلى الاقتراب منه بطرق مختلفة إلى أن نكتشف الصّراط الوحيد الذي يؤدي إليه إنما تخفيه الحساسية، ونحاول أن ننجح، بقدر ما هو مسموح للبشر، بإعطاء نسخة عنه شبيهة بالأصل ما زالت مفتقدة حتّى الآن. وحتّى الآن، لا يمكن أن نتعلم أيّ فلسفة؛ إذ أين هي ومن يملكها؟ وكيف نتعرّفها؟ ولا يمكننا سوى تعلّم أن نتفلسف، أعني أن نمرّن موهبة العقل في تطبيق مبادئه الكلّيّة على بعض المحاولات التي تمثل لنا إنما دائمًا مع هذا التّحفظ لجهة الحقّ الذي للعقل في أن يفحص هذه المبادئ حتّى في مصادرها فيؤكّد عليها أو يرفضها.

لكن حتّى الآن ليس أفهوم الفلسفة سوى أفهوم مدرسيّ، أعني أفهوم عن سستام للمعرفة، لا يبحث عنه إلّا كعلم من دون أن تكون الغاية أكثر من الوحدة السّستامية لهذا العلم، وبالتّالي الكمال المنطقيّ للمعرفة. لكنْ، هناك أيضًا أفهوم كوسْمي413 استخدم دائمًا كأساس لهذه التّسمية عندما كان يُشخصن نوعًا ما، ويُتصوّر بمثابة الصّورة الأصل في أمثل الفيلسوف. فالفلسفة، من هذه الوجهة، هي علم الصّلة بين كلّ معرفة وغايات العقل البشريّ الجوهريّة414، والفيلسوف ليس صانعًا لدى العقل بل مشرّع للعقل البشريّ. وفي مثل هذا المعنى، سيكون من المبالغة في الزهوّ أن يسمّي المرء نفسه فيلسوفًا، وأن يدّعي أنّه توصل إلى مساواة الصّورة الأصل التي لا تقيم إلا في المِثال.

وليس الرّياضي والفيزيائي والمنطقيّ، ومهما سطع النّجاح الذي يمكن أن يحرزه بعضهم بعامّة في المعرفة العقليّة، وبعضهم الآخر بخاصّة في المعرفة الفلسفية، ليسوا سوى صنّاع لدى العقل. فما زال هناك في الأمثل معلِّم يستعملهم جميعًا ويستخدمهم كأداة من أجل التقدّم بالغايات الجوهريّة للعقل البشريّ. هذا المعلِّم وحده هو الذي يجب أن نسمّيه الفيلسوف؛ لكن بما أنّه نفسه لا يوجد في أيّ محل في حين أن مِثال تشريعه يوجد في كلّ محل في العقل البشريّ، فإننا سنكتفي بهذا الأخير، وسنعين بدقة أكبر ما تمليه الفلسفة بموجب هذا الأفهوم العالمي، من وجهة نظر الغايات، على الوحدة السّستامية.

وعليه، فإن الغايات الجوهريّة ليست بعد الغايات الأسمى: التي لا يمكن أن تكون سوى واحدة (في كمال وحدة العقل السّستامية). وبالتّالي سيكون هناك، إمّا الغاية النّهائيّة وإمّا الغايات الملحقة اللّازمة بالضّرورة لهذه الغاية بوصفها وسائل. والأولى ليست سوى قصدة الإنسان الكلّيّة؛ والفلسفة التي تدور عليها تدعى الأخلاق. وبسبب من أنّ الفلسفة الأخلاقية قوّامة على كلّ رجاء عقليّ آخر، كان القدماء يطلقون دائمًا، وبخاصّة، اسم فيلسوف على الأخلاقي في الوقت نفسه؛ واليوم أيضًا لا يزال الظّاهر الخارجي لضبط النّفس بالعقل يجعلنا؛ بحسب مماثلة معيّنة، نسمي أحدهم فيلسوفًا على الرّغم من علمه المحدود.

والحال، إنّ لتشريع العقل البشريّ (الفلسفة) موضوعين: الطّبيعيّة والحريّة؛ فهو يتضمّن بالتّالي قانون الطّبيعة مثلما يتضمّن قانون الأخلاق، في البداية في سِسْتامَيْن خاصّين وفيما بعد في سستام فلسفي واحد. وتدور فلسفة الطّبيعة على ما هو كائن، وفلسفة الأخلاق فقط على ما يجب أن يكون.

وكلّ فلسفة هي إمّا معرفة بناء على العقل المحض وإمّا معرفة عقليّة بناء على مبادئ أمپيريّة. وتسمّى الأولى فلسفة محضة والثانية فلسفة أمپيريّة.

وفلسفة العقل المحض هي إمّا تمهيد (تمرين أوّلي) بفحص قدرة العقل بالنّظر إلى كلّ المعرفة القبلية المحضة ويسمّى نقدًا، وإمّا، ثانيًا، سستام العقل المحض (علم). وكلّ المعرفة الفلسفية (حقيقة كانت أم ترائيًا) تصدر عن العقل المحض في ترابط سستامي، وتدعى ميتافيزيقا؟ مع أن هذا الاسم قد يطلق أيضًا على كلّ الفلسفة المحضة، بما فيها مجمل النّقد، ليشمل البحث عن كلّ ما يمكن أن يعرف قبليًا، مثلما يشمل عرض كلّ ما يشكل سستامًا بمثل هذا النّوع من المعارف الفلسفية المحضة، إنّما يتميز من كلّ استعمال أمپيريّ للعقل وكذلك من استعماله الرّياضي.

وتنقسم الميتافيزيقا، إلى ميتافيزيقا الاستعمال النظريّ وميتافيزيقا الاستعمال العمليّ للعقل المحض، وتكون بذلك إمّا ميتافيزيقا الطّبيعة وإمّا ميتافيزيقا الأخلاق. وتتضمّن الأولى كلّ مبادئ العقل المحضة التّي، بناء على مجرّد أفاهيم (وبالتّالي باستثناء الرّياضة) تدور على المعرفة النظريّة لكل الأشياء؛ وتتضمّن الثّانية المبادئ التي تعيّن قبليًّا الفعل والتّرك وتجعلهما ضروريّين. والحال، إنّ الخلقية هي، للأفعال، الشّرعية الوحيدة التي يمكن أن تستمدّ بشكل قبليّ كليًا من مبادئ. وعليه، فإنّ ميتافيزيقا الأخلاق هي أصلًا الأخلاق المحضة حيث لا نؤسّس على أيّ أنتروبولجُيا (أيّ شرط أمپيريّ)، وميتافيزيقا العقل الاعتباري هي إذًا ما اعتدنا أن نسمّيه ميتافيزيقا بالمعنى الأضيق للفظ. لكنّ، تعليم الأخلاق المحض، من حيث ينتمي إلى فرع المعرفة البشريّة الخاصّ والفلسفيّ بالتّأكيد والصادر عن العقل المحض، يحتفظ بهذه التّسمية على الرّغم من أنّنا نضعه هنا جانبًا بوصفه لا ينتمي الآن إلى غايتنا.

وإنّه لمن الأهمية بمكان كبير أن نعزل المعارف المتميزة بنوعها وأصلها، وأن نمنعها بعناية من أن تمتزج وتختلط بأخرى تربط بها عادة في الاستعمال. وما يفعله الكيميائي في فصل الموادّ، والرّياضي في التعليم المحض للمقادير، يلزم أن يفعله الفيلسوف بالأحرى كي يستطيع أن يعيّن بثقة الحصّة العائدة إلى نوع معيّن من المعرفة في الاستعمال غير المنضبط للفاهمة، ويعيّن قيمته الخاصّة وتأثيره. وعليه، فإن العقل مذ بدأ يفكّر أو يتفكّر بالأحرى، لم يمكنه قطّ الاستغناء عن ميتافيزيقا ما، على الرّغم من أنّه لم يمكنه أن يتصوّرها خالصة، كفاية، من كلّ عنصر خارجي. ومِثال علم كهذا هو قديم قدم العقل البشريّ الاعتباري. فأيّ عقل لا يعتبر، إنْ على الطّريقة المدرسية، وإنْ على الطّريقة الشّعبيّة؟ إلا أنّه يجب الإقرار بأن تمييز عنصرين في معرفتنا، أحدهما في مقدورنا بشكل قبليّ كليًا، في حين أن الثّاني لا يمكن أن يُنال إلّا بعديًا من التّجربة، قد ظلّ أبدًا تمييزًا غامضًا جدًا حتّى عند المفكرين المحترفين، وأنّه لم يمكن قطّ بالتّالي تحقيق تعيين الحدود لنوع خاصّ من المعارف ولا، وبالتّالي، المِثال الحقيقي لعلم شَغَل، كلّ تلك المدّة وبمثل تلك القوّة، العقل البشريّ. وعندما كان يقال: الميتافيزيقا هي علم المبادئ الأولى للمعرفة البشريّة، لم يكن يراد، بذلك، أيّ نوع من المبادئ خاصّ كليًا، بل فقط مرتبة بالنّظر إلى الكلّيّة، ولم يكن بالإمكان إذن أن نميّزه بوضوح من الأمپيريّ، لأنّه يوجد حتّى بين المبادئ الأمپيريّة بعض المبادئ التي هي أعمّ، وبالتّالي أعلى، من غيرها. ففي سلسلة ينساق فيها بعضٌ تحت بعض مثل هذا الانسياق (حيث لا نميّز بين ما هو معروف بشكل كليّ قبليًّا وما هو غير معروف إلا بعديًّا) أين يجب أن نحدث القطع الذي يفصل القسم الأوّل عن الأخير، والأطراف العليا عن الأطراف الملحقة؟ وماذا كان يمكن أن يقال لو كان التّسلسل الزّمني لا يستطيع أن يدلّ على مراحل العالم إلا بتقسيمها إلى قرون أولى وقرون لاحقة؟ كان يمكن أن يسأل، هل القرن الخامس وهل القرن العاشر إلخ.. يشكلان جزءًا من القرون الأولى؟ وعلى النّحو نفسه، أسأل: هل ينتمي أفهوم ما هو ممتدّ إلى الميتافيزيقا؟ فإن أجبتم: نعم، أقول وأفهوم الجسم أيضًا؟... نعم! إذن أفهوم الجسم السّائل؟ سيُرْتَجُ عليكم هنا لأنّه لو أكملنا على هذا النّحو سينتمي كلّ شيء إلى الميتافيزيقا. من ذلك نرى أن مجرّد درجة انسياق (الخاصّ تحت العام) لا يمكن أن تعيّن حدود علم من العلوم بل يلزمنا، في حالتنا، كي نعيّن ذلك، التّغاير الشّامل واختلاف الأصل. لكن ما كان يُبهِم، أيضًا من جهة أخرى، المِثال الأساسيّ للميتافيزيقا هو أنها تظهر، بما هي معرفة قبليّة، شبهًا معينًا بالرياضة. ويشير هذا الشّبه، بالفعل، إلى قربى بين العلمين فيما يخصّ الأصل

القبلي؛ لكن فيما يخص نمط المعرفة الذي يحصل في أحدهما بناء على أفاهيم، في حين يقوم في الثّاني على الحكم فقط عبر رسم الأفاهيم قبليًّا، ومن ثم فيما يخصّ الاختلاف بين المعرفة الفلسفية والمعرفة الرّياضية، يظهر تغاير حاسم إلى درجة أنّه كان يستشعر، دائمًا، نوعًا ما، وإن لم يكن يمكن قطّ إعادته إلى معايير بديهية. والحال، إنّه قد حصل، جراء ذلك، أنّ أعمال الفلاسفة أنفسهم، وهم فشلوا في تطوير مِثال علمهم، لم يمكنها أن تتّخذ أيّ غاية متعينة ولا أيّ اتّجاه آمن، وأنهم بخطة مرسومة اعتباطًا، وبجهلهم الطّريق التي يجب سلوكها، وبخلافهم الدّائم حول الاكتشافات التي يظن كلّ واحد منهم أنّه عثر عليها في طريقه، جعلوا علمهم محتقرًا من الآخرين بدءًا، بل، وصلوا إلى حد أنهم احتقروه هم أنفسهم في النّهاية.

كل معرفة قبليّة محضة تشكّل وحدة خاصّة إذن، بفضل القدرة المعرفية الخاصّة التي يقع فيها مقرّها حصرًا؛ والميتافيزيقا هي الفلسفة التي يجب أن تعرض تلك المعرفة في هذه الوحدة السّستامية. وقسمها الاعتباري، الذي احتكر، بخاصّة، هذا الاسم، أعني، القسم الذي نسميه ميتافيزيقا الطّبيعة والذي يفحص كلّ شيء بأفاهيم قبليّة من حيث هو كائن (لا من حيث يجب أن يكون)، ينقسم إذن على الوجه الآتي:

الميتافيزيقا، بالمعنى الحصري للفظ، تتقوم من الفلسفة المجاوِزة، ومن فسيولوجيا العقل المحض. والأولى تنظر فقط إلى الفاهمة وإلى العقل نفسه في سستام كلّ الأفاهيم وكلّ المبادئ التي على صلة بمواضيع بعامّة، من دون افتراض هذه «لمواضيع» معطاة (أنطولجُيًّا). وتنظر الثّانية إلى الطّبيعة، أعني إلى مجمل المواضيع المعطاة (سواء كانت معطاة بالحواسّ أو بأيّ ضرب شئتم من الحدس) وهي على هذا النّحو فسيولجُيا (إنما عقليّة وحسب). والحال، إن استعمال العقل في هذا النّظر العقلي إلى الطّبيعة هو إمّا فيزيائي وإمّا فوق فيزيائي، أو بتعبير أفضل، إمّا محايث وإمّا مُتَجاوِز. والأوّل يدور على الطّبيعة من حيث يمكن لمعرفتها أن تطبق في التّجربة (عيانًا)؛ والثاني يهتم بربط مواضيع التّجربة ذاك الرّبط الذي يتجاوز كلّ تجربة. وموضوع هذه الفسيولجُيا المتَجاوزة هو إذًا إمّا اقتران جوّاني وإمّا اقتران برّاني، وكلاهما يتخطى التّجربة. فالفسيولجُيا هي بذلك، إمّا فسيولجيا كلّ الطّبيعة أعني فسيولجُيا معرفة العالم المجاوِزة، وإمّا فسيولجُيا وحدة كلّ الطّبيعة مع جوهر فوق الطّبيعة، أعني فسيولجُيا معرفة الله المجاوِزة.

والفسيولجُيا المحايثة تنظر، على العكس، إلى الطّبيعة بوصفها مجمل مواضيع الحواسّ، وبالتّالي كما هي معطاة لنا، إنما وفقًا للشّروط القبلية التي بموجبها يمكن أن تعطى لنا بعامّة. والحال، إنّ هناك موضوعين من مواضيع الحواسّ. ١) مواضيع الحواسّ الخارجيّة، وبالتّالي مجمل هذه المواضيع، الطّبيعة الجسمانية؛ ٢) موضوع الحس الباطن، النّفس، وتبعًا للأفاهيم الأساسيّة للنفس بعامّة، الطّبيعة المفكّرة. وتسمّى ميتافيزيقا الطّبيعة الجسمانية، فيزياء، إنما فيزياء عقلانيّة لأنها لا تتضمّن سوى مبادئ المعرفة القبلية للطبيعة. وتسمى ميتافيزيقا الطّبيعة المفكّرة سيكولجُيا؛ لكن للسبب نفسه يجب أن لا نفهم بذلك سوى المعرفة العقلانيّة للنفس.

وعليه يتقوّم كلّ سستام الميتافيزيقا من أربعة أجزاء رئيسية: ١) الأنطولجُيا. ٢) الفسيولجُيا العقلانيّة. ٣) الكوسْمُلُجيا العقلانيّة. ٤) الإلهيات العقلانيّة. ويتضمّن الجزء الثّاني، أعني طبيعيات العقل المحض قسمين هما: الفيزياء العقلانيّة415 والسّيكولجُيا العقلانيّة.

والمِثال الأصلي لفلسفة العقل المحض يملي بنفسه هذه القسمة؟ فهي إذًا قسمة معمارية مطابقة لغايات العقل الجوهريّة وليست مجرّد قسمة تقنية أقيمت عرضًا وفقًا لتعاطفات مدرَكة عرضًا ومرسومة بالمصادفة؟ ولذا فإنها ثابتة ومشرَّعة. لكن يوجد هنا بعض النّقاط التي قد تثير شكوكًا وتضعف الإقناع بتشريعها.

وأولًا، كيف يمكنني أن أتوقع معرفة قبليّة وبالتّالي ميتافيزيقا بمواضيع تعطى لحواسّنا، وبعديًا كذلك؟ وكيف من الممكن أن نعرف وفقًا لأفاهيم قبليّة طبيعة الأشياء ونصل إلى فسيولجُيا عقلانيّة؟ والجواب هو: إنّنا لا نأخذ من التجربة أكثر مما هو ضروريّ لإعطائنا موضوعًا إمّا للحس الخارجي وإمّا للحس الباطن. ويحصل ذلك في الحال الأولى بمجرّد أفهوم المادّة (امتداد لا ينخرق ومن دون حياة)، وفي الثّانية بأفهوم كائن مفكر (بالتّصوّر الأمپيريّ الباطن «أنا أفكر»). ويجب علينا مع ذلك، في كلّ ميتافيزيقا عن هذه المواضيع، أن نستبعد كليًا كلّ المبادئ الأمپيريّة التي يمكن أن تضيف إلى الأفهوم أي تجربة إضافية تصلح لإصدار حكم على هذه المواضيع.

ثانيًا، أين نضع إذن السّيكولجُيا الأمپيريّة التي نافحت دائمًا عن موقعها في الميتافيزيقا والتي ينتظر منها في زماننا أشياء كثيرة جدًا لتنويرها بعد أن كانت قد قضت على الأمل في أن تحقّق أيّ شيء حسن قبليًّا؟ أجيب: إنها تقع حيث يجب أن توضع الطّبيعيات (الأمپيريّة) بصحيح العبارة، أعني لجهة الفلسفة التّطبيقية التي تتضمّن الفلسفة المحضة مبادئها قبليًّا، والتي يجب بالتّالي أن تكون مربوطة بها، بالطّبع، إنّما لا مختلطة بها. وعلى السّيكولجُيا الأمپيريّة إذًا أن تشطب نهائيًا من الميتافيزيقا؛ وهي قد طردت منها نهائيًا من خلال مثالها. إلا أنّه يجب علينا أن نترك لها هنا محلًا صغيرًا أيضًا (وإن مرحليًا وحسب) عملًا باستعمال المدرسة؛ وذلك لأسباب اقتصادية، إذ إنها ليست بعد غنيّة بما يكفي لكي تشكّل دراسة لها وحدها، ولأنّها مع ذلك مهمة إلى درجة لا يمكننا معها أن نرفضها نهائيًا أو نعلّقها بمكان يكون لها فيه تعاطف أقلّ أيضًا مما لها مع الميتافيزيقا. فليست هي إذًا سوى أجنبيّة مقبولة منذ زمن طويل، نعطيها إقامة موقّتة إلى أن يكون بإمكانها أن تقيم منزلها الخاصّ في أنتروبولجُيا دقيقة ومفصّلة (مشكِّلة ذيلًا للطبيعيات الأمپيريّة).

ذاك هو إذًا المِثال العام للميتافيزيقا التي أصابها الإفلاس العام. لأنّنا بعد أن انتظرنا منها في البداية أكثر مما يمكن أن نطلب منها بتعقّل، وبعد أن علّقنا عليها طويلًا الآمال الجميلة إذا برجائنا يخيب. وقد نكون اقتنعنا، كفاية، في سياق نقدنا، أنّه على الرّغم من أنّه لا يمكن للميتافيزيقا أن تشكل أساسًا للدّين، فإنّه يمكنها مع ذلك أن تبقى أبدًا بمثابة السّور. فإن العقل البشريّ، الذي هو جدليّ بطبعه، لا يمكن أن يستغني عن مثل هذا العلم الذي يضع له مكبحًا، ويحتاط بمعرفة بالذات علميّة ومستنيرة تمامًا، ضد التّخريب الذي لا بدّ فاعله عقل اعتباريّ محروم من القوانين في الأخلاق كما في الدّين. يمكن إذن، أن نكون على ثقة أنّه مهما كان أولئك الذين يحاكمون علمًا من العلوم، لا وفقًا لطبيعته، بل، وفقًا لنتائجه العرضيّة، مهما كانوا مزدرين ومحتقرين له، فإنّنا سنعود أبدًا إلى الميتافيزيقا كما نعود إلى الحبيبة التي اختصمنا معها، لأنّ على العقل، بما أن المسألة هي مسألة غايات جوهريّة، أن يعمل بلا كلل إمّا لاكتساب رؤى متعمقة وإمّا لقلب الرّؤى الجيّدة التي سبق أن أقيمت.

تشكل الميتافيزيقا، ميتافيزيقا الطّبيعة كما ميتافيزيقا الأخلاق، وبخاصّة يشكّل نقد العقل الذي يغامر على الطّيران بأجنحته الخاصّة، والنقد الذي يتصدّر بوصفه تمرينًا أوليًا (كتمهيد)، يشكّلان إذن لوحدهما ما يمكن أن نسميه فلسفة بالمعنى الصّحيح للفظ، فالفلسفة تصل ما بين كلّ شيء والحكمة، إنما عن طريق العلم، الوحيدة التي ما إن تشقّ مرة حتّى لا تعود تنسد البتّة أو تسمح بأيّ غلط. فالرّياضة وعلم الطّبيعة وحتّى المعرفة الأمپيريّة للإنسان هي ذات قيمة عالية كوسيلة من أجل غايات البشريّة أولًا وبخاصّة من أجل غاياتها العرضيّة، لكن في النّهاية أيضًا من أجل الغايات الجوهريّة والضروريّة؛ إلا أنها لا تتمتّع بهذه القيمة إلا بتوسّط المعرفة العقليّة بناء على مجرّد أفاهيم، معرفة ليست أصلًا وبأي اسم دعيت، سوى الميتافيزيقا.

عليه، فإن الميتافيزيقا هي أيضًا إنجاز كلّ ثقافة للعقل البشريّ، إنجاز لا غنى عنه، حتّى بإهمال تأثيرها كعلم على بعض الغايات المتعينة. ذلك أنها ترى إلى العقل وفقًا لعناصره وشعاراته العليا التي يجب أن تكون في أساس إمكان

بعض العلوم، وفي أساس استعمالها جميعًا. وأن تستخدم بالأحرى، بوصفها مجرّد اعتبار للاحتراز من الغلط أكثر ممّا تُستخدم لتوسيع المعرفة، فإنّ ذلك لا يبخس من قيمتها شيئًا، بل يعطيها بالأحرى كرامة وتقديرًا؛ لأنّها بذلك ستكون الرّقابة التي تؤمن النّظام والوفاق العام، بل حسن حال الجمهورية العلمية، وتمنع أعمالها، الجريئة والخصبة، من أن تنحرف عن الغاية الرّئيسة، السّعادة الكلّيّة.

405 articulatio.

406 Coacervatio.

407 per intus susceptionem.

408 per oppositionem.

409 monogramma

410 generatio aequivoca

411 cognitio ex datis.

412 cognitio ex principiis.

413 conceptus cosmicus هو ذاك الذي يختص بما يهم كلّ واحد بالضرورة، وعليه فإني أعيّن مقصد علم من العلوم وفقًا لأفاهيم مدرسية عندما لا أنظر إليه إلا بوصفه واحدًا من المهارات بصدد بعض الغايات الاعتباطية.

414 teleologia rationis humanae.

415 فلا يظن أنني أفهم بذلك ما يسمى عادة ب.(*) physica generalis وما هو بالأحرى رياضة أكثر منه فلسفة طبيعة. ذلك أن ميتافيزيقا الطبيعة تتميز كليًا عن الرّياضة. وهي، وإن كانت لا تستطيع أن تقدم رؤى بمثل اتساع رؤى الرّياضة، فإنها لا تقل عنها أهمّيّة بالنّظر إلى نقد المعرفة الفاهمية المحضة في تطبيقها على الطبيعة. ولقد حمل الرّياضيون، في غياب هذه الميتافيزيقا، وبتعلقهم بأفاهيم عامّية معينة، إنما ميتافيزيقية في الحقيقة حملوا، من دون انتباه، الطبيعيات فروضًا لا تصمد أمام نقد هذه المبادئ نقدًا لا يسيء أدنى إساءة إلى استعمال الرّياضة في هذا الحقل (وهو استعمال لا غني عنه البتة).

(*) الفيزياء العامة.

الباب الرّابع تاريخ العقل المحض

لم يوضع هذا العنوان هنا إلّا للإشارة إلى فجوة ما زالت باقية في السّستام ويجب أن تُملأ فيما بعد. وأكتفي بإلقاء لمحة سريعة من وجهة النّظر المجاوِزة وحسب، أعني من وجهة طبيعة العقل المحض، على كلّ الأعمال التي قام بها حتّى الآن حيث تظهر لناظريّ أبْنية طبعًا، إنّما أبنية خَرِبة وحسب.

ومن الجدير بالملاحظة، على الرّغم من أنّه لم يكن بالإمكان أن يحصل طبيعيًّا على نحو آخر، أن يكون البشر، في طفولة الفلسفة، قد بدأوا من حيث ننتهي بالأحرى، الآن، أعني، بدراسة معرفة الله وبدراسة عالم آخر من حيث قوامه والأمل به. وأيًا كانت فظاظة الأفاهيم الدّينية التي أدخلتها الاستعمالات القديمة والتي احتفظت بها الشّعوب عن حالها البربْرية، فإنّ ذلك لم يمنع القسم الأكثر تنورًا من أن يكرّس نفسه لأبحاث حرّة حول هذا الموضوع. ومن السّهل أن نفهم أنّه لم يكن هناك من طريقة أمتن وأوثق للحظوة برضى القدرة غير المرئيّة التي تحكم العالم، من أجل أن يكون المرء سعيدًا، وفي عالم آخر على الأقلّ، سوى السّلوك الحسن. فالإلهيّات والأخلاق كانتا إذًا حافِزَيْن أو، بالأحرى، مآلَيْن لكلّ الأبحاث العقليّة التي لم يتوقف النّاس عن الانصراف إليها لاحقًا. إلا أنّ الأولى هي التي أدخلت العقل محض الاعتباري، تدريجيًا، في عمل صار، فيما بعد، بمثل تلك الشّهرة تحت اسم الميتافيزيقا.

ولا أريد هنا أن أميّز الأزمنة التي حصل فيها هذا التغيّر أو ذاك، في الميتافيزيقا بل أريد فقط أن أعرض في تخطيط سريع تنوّع المِثال الذي سبّب الثّورات الرّئيسية وأجد هنا مقصدًا مثلثًا بصدده حصلت أبرز التغيّرات في حلبة الصّراع هذه.

١) بالنّظر إلى موضوع كلّ معارفنا العقليّة، كان بعضهم مجرّد فلاسفة حسيين، وكان آخرون عقلانيّين. ويمكن أن نشير إلى أبيقور بوصفه فيلسوف الحساسية الأبرز، وإلى أفلاطون بوصفه العقلاني. لكن مهما بلغ لُطْف هذا التّمييز إلى مدارس، فإنّه كان قد بدأ في أكثر العصور قدمًا واستمر طويلًا من دون انقطاع. وكان أصحاب المدرسة الأولى يزعمون: إنّه لا حقيقة إلا في مواضيع الحواسّ وإن كلّ الباقي تخيُّل؟ وأتباع الثّانية كانوا يقولون العكس، إنّه ليس في الحواسّ سوى الظّاهر، وإن الفاهمة وحدها تعرف الحقّ. لكن أتباع الأولى لم يكونوا لينكروا، بسبب من ذلك، الواقعيّة على الأفاهيم الفاهميّة، بل كانت عندهم منطقيّة وحسب، في حين كانت سريّة عند الآخرين. وكان أولئك يسلّمون بأفاهيم عقليّة، إلا أنهم لا يسلّمون إلّا بمواضيع حسيّة، أمّا هؤلاء فكانوا يريدون أن تكون المواضيع الحقيقية معقولة وحسب، ويزعمون حدسًا للفاهمة المحضة التي لا ترعى أيّ حس، بل لا تفعل الحواسّ سوى أن تعكّرها بحسب رأيهم.

٢) بالنّظر إلى أصل معارفنا العقليّة المحضة، هل هي مشتقة من التّجربة أم إن مصدرها، بمعزل عن هذه، قائم في العقل. ويمكن أن نَعُدَّ أرسطو زعيم الأمپيريّين، وأفلاطون زعيم العقلانيّين. ولنْ يمكن لا لـ لُكْ الذي اتّبع في العصور الحديثة الأوّل، ولا لـ ليْبْنِتس الذي اتّبع الثّاني (مع الابتعاد كفاية عن سستامه السّرّي) أن يصلا إلى أيّ قرار حاسم في هذا النّزاع. وكان أبيقور في سستامه الحسّي يتصرّف على الأقل بطريقة أكثر اتساقًا (لأنّه لم يتخطَّ قطّ حدود التّجربة في استدلالاته) بكثير من أرسطو ولُكْ، وبخاصّة، من هذا الأخير، الذي بعد أن اشتقّ من التّجربة كلّ الأفاهيم وكلّ المبادئ دفع استعمالها إلى درجة الزعم بأنّه يمكن أن نبرهن على وجود الله وخلود النّفس (على الرّغم من أنّ هذين الموضوعيْن يقعان خارج حدود التّجربة الممكنة كليًا) بمثل البداهة التي نبرهن بها نظريّة رياضية.

٣) بالنّظر إلى المنهج. إذا كان يجب أن نطلق على شيء اسم المنهج، فيجب أن يكون ذلك على طريقة التّصرّف وفقًا لمبادئ. والحال، إنّه يمكن أن نقسم المنهج المسيطر الآن في هذا الفرع من البحث عن الطّبيعة إلى منهج طبيعي ومنهج علمي. ويتّخذ طبيعيّ العقل المحض، مبدأ له، أنه، يمكننا بالعقل العاميّ ومن دون علم (وهو ما يسميه بالعقل السّليم)، أن ننجح في هذه المسائل الرّفيعة التي تؤلف مشكلات الميتافيزيقا، أفضل بكثير مما نجح في الاعتبار. فهو يزعم إذن أنّه يمكننا أن نعيِّن حجم القمر وبعده بالعين المجرّدة بشكل أكثر ثقة مما يمكننا عن طريق الرّياضة. وليس ذلك سوى مجرّد كُرْهٍ للعلم وقد وُضِع في مبادئ. وما هو أكثر خلفًا أيضًا هو التّبشير بترك كلّ الوسائل التّقنية بوصفه المنهج الحقيقي من أجل أن يوسّع المرء معرفته. لأن ليس لدينا أيّ سبب كي نحمّل المسؤولية لأولئك الذين يظهرون طبيعيّين

لافتقارهم إلى رؤية أوضح. فهم يَتّبعون العقل العاميّ من دون أن يفاخروا بجهلهم، بحسبانه منهجًا يجب أن يتضمّن سر استخراج الحقيقة من عمق بئر ديمقريطس. وشعارهم: ما لديّ من الحكمة يكفيني، فأنا لا أهتم قط بأن أكون مثل جماعة أركسيلاوس وصولون البُلَهاء، (برسيوس)416. ويمكنهم مع هذا أن يعيشوا راضين وجديرين بالتّأييد من دون أن يهتموا بالعلم أو أن يفكّروا أعماله.

أمّا بالنّسبة إلى أولئك الذين يتبعون منهجًا علميّا، فإن لديهم الخيار بين المنهج الدّغْمائيّ والمنهج الرّيبيّ. لكنهم ملزمون في الحالتّين أن يتوسّلوا بطريقة سِسْتاميّة. ويمكنني إذْ أسمي هنا بالنّسبة إلى الأوّل ڤولف الشّهير، ودُيْڤِدْ هْيوم بالنّسبة إلى الثّاني، أن أستغني تبعًا لمقصودي الحالي عن ذكر الباقين. والطّريق النّقدية هي الوحيدة التي لا تزال مفتوحة. والقارئ الذي كان لديه المجاملة والصبر كي يقطعها حتّى نهايتها بصحبتي، يمكنه أن يحكم الآن، في حال أحبّ أن يساهم بقسطه في جعل هذا الصّراط طريقًا مَلَكيّة، ما إذا كان يمكن لما لم تستطع قرون عديدة أن تنفذه، أن يُنجَز قبل إنجاز هذا، أعني ما إذا كان بالإمكان أن نُرْضي تمامًا العقل البشريّ في مادّة شغلتْ أبدًا فُضوله العلمي، إنما من دون طائل حتّى الآن.

416 Quod sapio, satis est mihi; non ego curo,

esse quod Arcesilas aerumnosique Solones, Pers.

بيتان من هجائيّات برسيوس ذات المنحى الرواقي.